المركز القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة

جون هرمان راندال

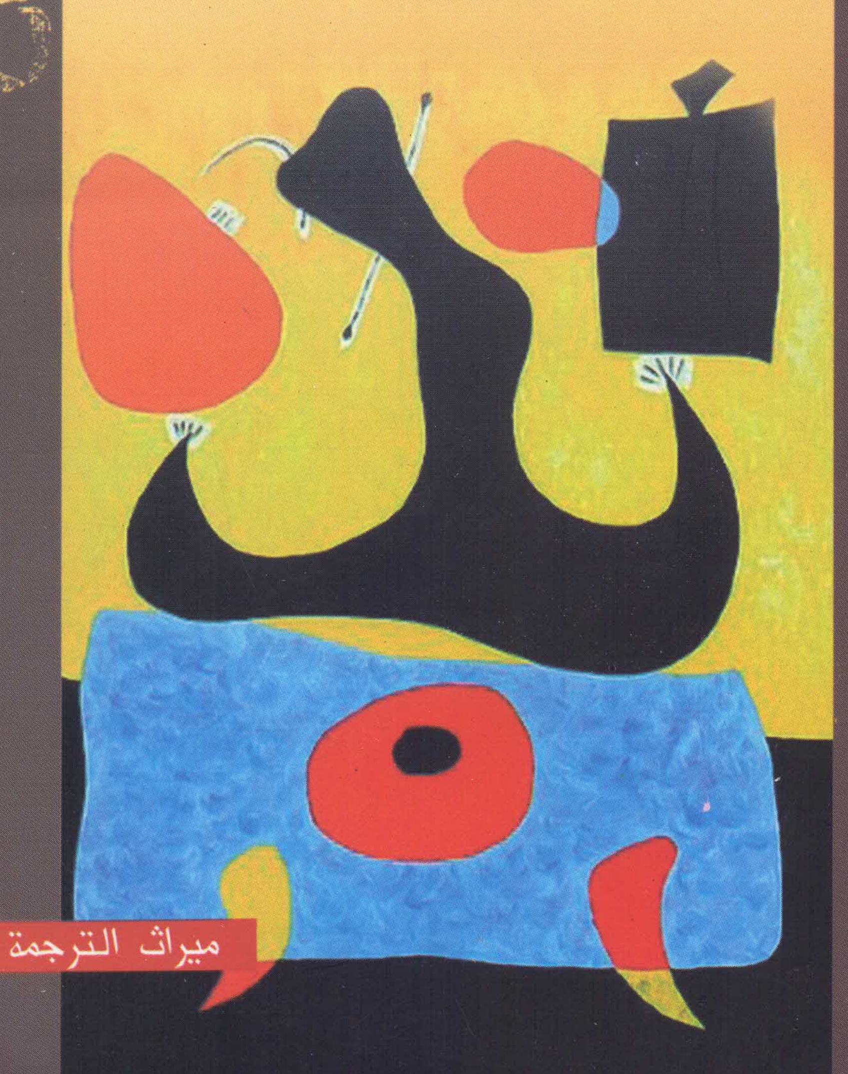
تكوين العقل الحديث

ترجمة
جورج طعمه

مراجعة
برهان دجاني

تقديم
محمد حسين هيكل

تصدير
حسن طلب



الجزء الأول

ميراث الترجمة

2224



جعل راندال نقطة البدء فى بحثه عن تكوين العقل الحديث ما وقع فى القرن الثانى عشر المسيحى فى أوروبا، وما كان للكنيسة الكاثوليكية يومئذ من سلطان، وكيف أدت نظم الإقطاع فى القرون الوسطى إلى نضال بين الكنيسة والإقطاع يشبه النضال بين الكنيسة والدولة فى العصر الحديث، وكيف تمخضت أحداث ذلك العهد عن حركة الإصلاح البرونستنتية التى قام بها لوثر وكلفن وكوسوث، ثم كيف تطور التفكير الأوروبى، أو التفكير الغربى إن شئت، فيما تلا ذلك من القرون فكان لتطوره أثره فى السياسة، وفى الاجتماع، وفى البحث العلمى المستقل عن الدين، مما انتهى إلى التفكير الغربى الحديث المتأثر بالاتجاه العلمى، وما نشأ عن هذا التفكير من بعث في الحياة الاقتصادية ومن تغلب الغرب على أقطار الأرض المختلفة ونشره الأفكار التى ابتكرها العلم الحديث فى هذه الأقطار.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح

تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: كاميليا صبحى

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2224
- تكوين العقل الحديث: الجزء الأول
- جون هرمان راندال
- جورج طعمه
- برهان دجانى
- محمد حسين هيكل
- حسن طلب
- 2013

هذه ترجمة كتاب:

The Making of the Modern Mind
By: John Herman Randall

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تكوين العقل الحديث

الجزء الأول

تأليف: جون هرمان راندال
ترجمة: جورج طعمه
مراجعة: برهان دجاني
تقديم: محمد حسين هيكل
تصدير: حسن طلب



2013

راندال، چون هرمان، ....ـ ١٨٩٩ .
تكوين العقل الحديث/ چون هرمان راندال:
ترجمة: چورج طعمه؛ مراجعة: برهان دجانى؛
تقديم: محمد حسين هيكل.ـ القاهرة : الهيئة
المصرية العامة للكتاب٢٠١٢.
مج ١ ؛ ٢٤سم. (المركز القومى للترجمة)
تدمك ٢ ٢٣. ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلسفة ـ نظريات.
٢ ـ الفسلفة العقلية.
أ ـ طعمه، چورج. (مترجم)
ب ـ دجانى، برهان، (مراجع)
ج ـ الدكتور هيكل، محمد بن حسين سالم هيكل،
١٨٨٨ ـ ١٩٥٦. (مقدم)
د ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٧٩٩/ ٢٠١٢
I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 023 - 2
ديوى ١٤٩.٧

تصدير

حسن طلب

تهيأ لهذا الكتاب من عناصر النجاح مايكفى ليجعله فى الصدارة من حيث موضوعه، ومن حيث التوفيق فى اختياره، وكذلك من حيث اجتماع مترجم أمين كفء يعرف أسرار اللغة التى ينقل إليها قبل التى ينقل منها، إلى مراجع دقيق من المتخصصين الثقات، أما صاحب المقدمة «الدكتور محمد حسين هيكل»، فهو علم مرموق من أعلام نهضتنا الفكرية فى النصف الأول من القرن العشرين.

وإذا ما بدأنا بموضوع الكتاب، وهو (تكوين العقل الحديث) ـ والمقصود على الأخص هو العقل الغربى صاحب الحضارة الرائدة فى عصرنا هذا ـ فسوف نجد أنفسنا بإزاء موضوع يهمنا كما يهم غيرنا، لقد كنا فى حاجة ضرورية إلى معرفة الأصول الفكرية والأسس الثقافية التى نهضت عليها الحضارة الغربية المعاصرة، حين تُرجم هذا الكتاب إلى العربية فى طبعته الأولى قبل بضعة وخمسين عامًا، ولعلنا اليوم أحوج إلى تلك المعرفة من الأمس، فى ظل هذه الظروف الطارئة التى فرضتها علينا المرحلة الانتقالية الملتبسة.

ولا أعرف كتابًا آخر فى العربية ـ مترجمًا أو مؤلفًا ـ يلبى تلك الحاجة على النحو الذى يلبيها به هذا الكتاب، بما انفرد به من عمق وشمول ودقة، لاسيما أن مؤلفه من المفكرين المرموقين فى عالم الفلسفة بما أنجزه من دراسات لامعة حول «أفلاطون» و «أرسطو»، ولعل القارئ العربى يذكر له مدخله المهم إلى الفلسفة، الذى ألفه بالاشتراك مع «جوستاس بوخلر» ونقله «ملحم قربان» إلى العربية عام ١٩٦٣.

وعلى الرغم من أن هناك كتبًا مهمة قد صدرت بعد هذا الكتاب فى الموضوع نفسه، فإن أيا منها ـ فيما أعلم ـ لم يتجاوزه، بل لم يسد مسده، ومن هذه المحاولات كتاب (تشكيل العقل الحديث The Shaping of the Modern Mind) ـ ١٩٦٣، لمؤلفه المفكر الأمريكى «كرين برينتون Brinton Crane» (١٨٩٨ ـ ١٩٦٨)، وهو الكتاب الذى نقله المترجم القدير «شوقى جلال» إلى العربية، ونشرته سلسلة (عالم

المعرفة) الكويتية منذ سنوات.

ومن المحاولات اللاحقة التى تصدت لذلك الموضوع وتحت العنوان نفسه تقريبًا، كتاب (تكوين العقل الحديث The Making of the Modern Mind) لمؤلفه «فيليب هودجكس Philip Hodgkiss» (١٩٥١ ـ.....)، الذى يبدأ بتحديد مفهوم الوعى، ويتتبع تطوره منذ فجر الفلسفة الحديثة إلى اليوم.

ونستطيع أن نشير أيضًا إلى كتاب «برتراند رسل» الشهير: (تاريخ الفلسفة الغربية)، وهو الكتاب الذى نقل الدكتور زكى نجيب محمود الجزأين الأول والثانى منه إلى العربية؛ ليكمل المهمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى، بترجمته للجزء الثالث، غير أن كتاب «رسل» أكثر تخصصًا، فحين يضع الفلسفة وحدها نصب عينيه فى الغالب، نجد هذا الكتاب الذى نقدمه مشغولاً بالفلسفة والعلوم الإنسانية جميعًا، إلى جانب العلوم الطبيعية التى شكلت مع العلوم الإنسانية البنية الأساسية للعقل الحديث.

ويستطيع القارىء المهتم أن يفيد من هذه الكتب كافة، بالإضافة إلى غيرها، غير أنه إذا ما كان مضطرًا إلى اختيار أحدها، فلن يجد أشمل وأغنى من هذا الكتاب الذى بين يديه: (تكوين العقل الحديث)، فهو مع شموله وغناه بالتفاصيل الضرورية، يستند إلى ما أنجزته مدرسة (تاريخ الأفكار) فى أمريكا خلال النصف الأول من القرن العشرين، خاصة لدى أهم ممثليه: «آرثر لفجوى A. Love-joy» (١٨٧٣ ـ ١٩٦٢)؛ مما يضفى عليه قيمة كبرى.

وإذا ما انتبه القارئ إلى بعض المصطلحات القليلة التى ترد فى الترجمة أو فى المقدمة، بخلاف ما اعتاد أن يجدها؛ مثل (البعث) أو (الانبعاث) مقابل (النهضة)، فلن يجد شيئًا يعوقه فى تحصيل المعرفة والمتعة معًا، من مطالعة هذا المرجع النفيس.

المسهمون في هذا الكتاب

جون هرمان راندال

نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كولومبيا ، ومنذ سنة ١٩٢٠ وهو يدرّس الفلسفة في الجامعة المذكورة . وللمؤلف العديد من الكتب .

الدكتور جورج طعمه

نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جورج تاون . كان أستاذاً في جامعة دمشق وفي الجامعة الأمريكية في بيروت ، كما عمل لفترة طويلة في وزارة الخارجية السورية ، وتولى وزارة الاقتصاد في الجمهورية العربية السورية . له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة.

برهان دجاني

نال شهادة ماجستير في الاقتصاد من الجامعة الأمريكية في بيروت ، وهو يعمل الآن أستاذاً لمادة التجارة في الجامعة المذكورة ، وكذلك سكرتيراً دائماً لمؤتمر الغرف التجارية والصناعية والزراعية العربية . له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة .

الدكتور محمد حسين هيكل

الكاتب المصري الشهير . شغل منصب وزير التربية والتعليم أكثر من مرة ، وله مؤلفات عديدة معروفة أشهرها كتاب « محمد » .

مقدمة الطبعة الثانية

ثمة ملاحظات اشعر بضرورة تقديم الطبعة الثانية لهذا الكتاب بها بعد نفاد طبعته الاولى. فقد ظهر جزآه الاول والثاني عامي ١٩٥٧ و ١٩٥٨ على التوالي. ومنذ ذلك الحين حتى اليوم اخذت تبرز اكثر فأكثر حقيقتان اساسيتان: الاولى تتصل بنا في عالمنا العربي — وبشكل اوسع في العالم المتخلف الآخذ بالنمو ونحن جزء منه. والثانية تتصل بالمجتمع الاوروبي الصناعي — غربيه وشرقيه — وبصورة اوسع بالانسانية جمعاء. ونحن ايضاً جزء منها. والعلاقة بين الحقيقتين وثيقة تكاد ان تكون عضوية.

اما فيما يتعلق بنا — وبالعالم المتخلف اجمالاً — فاننا نلمس اشتداد الروح الثورية والتفكير والعمل الثوريين في جميع الابعاد البشرية: سعة وافقياً وعمقا. بحيث اصبح شعار «الثورة» المنبع الذي يتفجر منه كل فكر او عمل، او يزعم، على الأقل، انه يصدر عنه. ان ثورة العالم المتخلف النامي — وهو جزء البشرية الاكبر اليوم وغداً — و «ثورة الآمال المتفجرة فيه»، وتفجر سكانه، وخروجه من عبودية الاجيال السحيقة الى انوار العالم الحديث، وكفاحه المرير من اجل حريته وتحرره — سياسياً واقتصادياً واجتماعياً — وبناء مجتمع انساني جديد تتوفر للانسان فيه كرامته — وما يستتبع ذلك من ثورات قائمة ولاحقة ليس اقلها ثورة العلاقات الدولية: اقول ان كل ذلك

يكون اكبر حقيقة تاريخية تدمغ نصف هذا القرن الذي نعيش فيه وتميزه وتطبعه بطابعها .

واما الحقيقة الثانية – اي ما يتصل بالمجتمع الصناعي الحديث – فهي اضطراد الثورة العلمية وتكاملها ، وكشفها عن آفاق ما كان الانسان يحلم بها من قبل ، خاصة بعد تفجير الذرة واعطاء انسان العالم الحديث قوة تفوق ما يستطيع التصرف به حتى الآن . وقد اصبح من بديه القول ان البشرية بعد هذه الثورة العلمية الجارفة ، وتفجير امكانيات الطبيعة المختبئة على الانسان ، وتطبيق نتائج ذلك كله على تطوير المجتمع ، دخلت مرحلة جديدة من المكاسب الحضارية حتى ليصعب التنبؤ اليوم عما قد تكون عليه ملامح المجتمع البشري في الغد .

« الثورات » اذن هي طابع العصر الذي نعيش فيه . وتزداد هذه الحقيقة قوة حين نستبعد من حساب المستقبل احتمال نشوب حرب عالمية ذرية طاحنة – وهي على حد تعبير توينبي عملية انتحارية جماعية – لا سيما بعد ان اوجد « ميزان الرعب » بين عمالقة الانسانية سلماً فرضه الخوف اكثر مما فرضته الفضيلة . ففهم الثورات ليس فهماً للحاضر فحسب بل قد يكون فهماً للمستقبل[1] . ومن هنا ضرورة عقلية اولى هي « تقييم » الثورة . ذلك ان كل ثورة تدعي الجدة او الاتيان بالجديد وتعد الانسان باقامة مجتمع لائق او نظام جديد يفوق المجتمع والنظام السابقين .

لكن التاريخ – وهو المحكمة العليا التي تصفى امامها جميع القضايا والادعآت – يعطي المفكر او المصلح مقاييس للحكم وقواعد « للتقييم » . ما هي القيم السلبية وما هي القيم الايجابية في الثورة ؟ هل ثمة قيم سلبية على الاطلاق ؟ ما هي القيم الزائفة الزائلة وما هي القيم الخالدة الباقية من كل ثورة ؟ كيف نفرق بين الشعارات المعدة للجماهير بغية كسب تأييدها ودعمها باسم

---

١ – Arendt. H. On Revolution. New York 1963

الحرية والتحرر ، وما هي القيم الحقة التي تبني للانسان في ذاته وخارجها قلاعاً حصينة للحرية والتحرر ؟ ما هي مقاييس الحرية الاصيلة الحقة ؟ وبكلمة اخرى كيف نقوم الثورات – عقلية ، علمية ، سياسية ، او اجتماعية – وما هي مقاييس هذا « التقييم » ؟

انني لا ازعم البتة انه يمكن الاجابة على هذه الاسئلة – والكثير مما يمكن ان يتفرع عنها – في مقدمة لكتاب مترجم . ولكننا مدعوون – خاصة امام الانتاج الفكري العربي الغزير الذي يحوم حول موضوع « الثورة » – آجلاً ام عاجلا لمجابهة هذه الاسئلة والكثير مثلها ، والرد عليها بعقلانية ومسؤولية . ولا ازعم ان كتاب « تكوين العقل الحديث » بجزئيه يتضمن اجوبة مباشرة على هذه الاسئلة ولكنه يروي قصص اكبر الثورات الحضارية التي اخرجت المجتمع الاوروبي من القرون الوسطى الى العالم الحديث . ففيه مقياس او مقاييس للثورات الكبرى . فالتاريخ درس في القيم ان كان المفكر على استعداد لأن يعيها . والتاريخ ليس بحد ذاته ، او ما يمكن ان نستخلصه منه ، عاقلاً او سخيفا . ولكن الانسان في قراراته الأخيرة هو وحده العاقل او السخيف . فهو عاقل اذا استطاع ان يستخلص القيم من التاريخ – بالرغم من لا اخلاقية التاريخ احياناً – وهو سخيف ان اهملها وكان كالنهر الضائع التائه الذي تحدث عنه نيتشه والذي لا يعرف منبعه او مجراه او مصبه .

لقد اعتدنا ان نرجع مكاسب الانسان الحديث في الحرية والتحرر الى الثورات الثلاث الكبرى : الفرنسية والامريكية والاشتراكية . والواقع ان الثورات التي تمخض عنها العالم المتخلف والتي ما زالت تهز جذوره وقواعده هي ، بشكل او بآخر ، امتداد لهذه الثورات الثلاث الكبرى ، (بل هي امتداد للثورة التقنولوجية قبل كل شيء) . لكن هذا الحكم لا يصور الحقيقة كاملة . ذلك اننا لو رافقنا خروج الانسان من القرون الوسطى الى العصر الحديث ، ابتداء من القرن الخامس عشر ، لرأينا مواكب عشرات الثورات العقلية

والعلمية الهادئة التي هيأت للثورات الثلاث الكبرى ومهدت لها . ونكتفي ان نشير بصورة سريعة عابرة الى مثل هذه الثورات : نمو الروح الانسانية في مطلع العصور الحديثة والتشديد على قيمة الانسان . الثورة على كنيسة القرون الوسطى وحركة الاصلاح الديني وما تبعها من رد فعل اصلاحي في الكنيسة . الثورة الاخلاقية التي مهد لها المصلحون من داخل الكنيسة بالذات . الثورة على الاقطاعية وولادة النظريات السياسية الحديثة وظهور الاتجاه الدستوري. اكتشاف العلم العربي وما كان له من اثر في ايقاظ النزعة العلمية الاستقرائية وخاصة تحت تأثير بيكون . الحملة على عقم فلسفة القرون الوسطى . ثورات كبلر وغاليليو كوبرنيق ديكارت واثرهم في تأكيد حكم **القانون في الطبيعة** . اكتشافات نيوتن العلمية الرياضية واثرها في تقدم الطريقة التجريبية وتكوين المثل الاعلى العلمي الجديد وديانة العقل . ثورة « النقد العالي » التي كان من نتائجها ازالة الاعتقاد في اوروبا بأن الكتب السماوية وحي لفظي ، وما عقب ذلك من نقد للنبوات والمعجزات وتغير جذري في نظرة الانسان للكون ولمركزه فيه . ظهور علوم الانسان من علم الطبيعة البشرية واثر البيئة وعلم المجتمع والاقتصاد والسياسة . ظهور النظرية الدستورية الحديثة وعلم الاخلاق العقلي والدعوة للتسامح والاتجاه الكوني والسلام وفكرة التقدم. ظهور فلسفات التاريخ والتفسيرات الكونية الشاملة للانسان ككائن تاريخي وصراع المذاهب والعقائد التي تبعت ذلك . الثورة العلمية التي تبعت نظرية داروين في التطور وثورة المفاهيم المستجدة في الفيزياء وتأثير هاتين الثورتين على المثل العليا العلمية . الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر التي غيرت ملامح المجتمع الانساني بصورة تفوق في جذريتها بكثير اي تغير تم منذ بدء التاريخ المكتوب والتي تشبه بقوتها وعنفها اختراع النار في العصور المظلمة ، يوم شرع الانسان يصبح انساناً او يوم انتقل من حياة بدوية معتمدة على الصيد الى حياة ريفية مستقرة ومعتمدة على الزراعة .

ان فهم هذه الثورات وفي مقدمتها وجذورها الثورات العقلية والعلمية

وادراك تأثير بعضها على بعض ضرورة علمية وضرورة عملية. فالثورة ضمن الوعي التاريخي عمل مستمر متصل متكامل الحلقات لا نهاية له. والثورة، اية ثورة، لاتستطيع ان تتمخض عن مولود كامل الهيأة تام الملامح اسمه «النظام الجديد». بل لا بد لهذا المولود ان تتكامل هيأته وتتكون ملامحه كما تتكامل العضويات الطبيعية، فالانسان جزء لا يتجزأ من النظام الطبيعي. والافكار السلبية وحدها عاجزة عن ايجاد النظام الامثل الذي نطمح الى تحقيقه. فالافكار الناقصة – كما يقول مؤلف هذا الكتاب – قد تتمكن ان تحطم ما ثبت بوضوح انه عديم الفائدة. لكنها لا تستطيع بسرعة عابرة ان تبني بديلاً عنه. ولم يدرك بناة المجتمع الحديث هذه الحقيقة المرة الا بعد ان انقضت بضعة قرون على الثورات الكبرى في الاعصر الحديثة.

ومع ذلك فنحن اليوم في وضع متميز يمكننا من الافادة من المكاسب الحضارية اكثر من اي وقت مضى في التاريخ. فما يقع في ايامنا هذه من التغيرات الجذرية في بناء المجتمع وتطويره وخاصة بفضل الثورات العلمية المتلاحقة ويتم في سنة واحدة يزيد عما كان يتم في قرون كاملة في الماضي. لكن هذا التقدم ليس سهلاً ولا تلقائياً بل يتطلب عرقاً وكدحاً ودماً ودموعا ونضالاً وعملاً شاقاً. ولا يمكن ان يكون هبة من السماء او منحة من اغنياء الارض بل هو متوقف بالدرجة الاولى على عقل الانسان وكفاحه وتخطيطه. ولذا كان على كل ثورة ان تحدد ما هو الحجر الصغير او اللبنة المتواضعة التي وضعتها في بناء حضارة الانسان وحريته وتحرره. كل هذا يدعوني لأن اعيد اليوم بعض ما سبق ان اوردته في مقدمة الطبعة الاولى لهذا الكتاب:

« نحن نتحدث اليوم عن نظم ديمقراطية او اشتراكية يتمتع العالم المتمدن بنعمها وخيراتها اليوم، ونتناسى الأجيال الطويلة من الزمن، والتضحيات البشرية الهائلة وجهود المفكرين والعلماء والمصلحين الذين قدموا حياتهم قرابين على مذبح الفكر والحياة... ان وراء كل فكرة من الافكار، او وراء كل

حق من حقوق الانسان التي نعتبرها اموراً بدهية عشرات بل مئات الحوادث التي ادت الى توطيد هذه الامور بحيث اصبحت من مقومات العقل الحديث » .

دمشق ٢٠ ايلول ١٩٦٤ جورج طعمه

مقدمة الطبعة الأولى

تتداول على ألسنتنا اليوم أو تشيع في كتاباتنا الفكرية مفاهيم وألفاظ كثيرة «كعقلية القرون الوسطى» و «العقلية الحديثة» و «الرجعية» و «التقدم» و «الإصلاح» و «الثورة» وغيرها، دون أن نعطي هذه المفاهيم أو الألفاظ مضمونها العلمي الدقيق أو محتواها التاريخي، بحيث يدور تفكيرنا حول مفاهيم نستعملها استعمالاً غامضاً غير صحيح. ومن هنا كان الخطأ في التفكير والإبهام – بالقياس لأنفسنا – في نظرنا إلى الماضي والحاضر والمستقبل. فكم نسمع عن دعوات للاصلاح، أو نقرأ عن ضرورة تأسيس نهضتنا الحديثة على «فلسفة كونية أو كيانية شاملة»، ولو أنت سألت الكثيرين من أصحاب هذه الدعوات عن المقصود بالإصلاح أو بالفلسفة الكونية أو الكيانية لما وجدت أكثر من ألفاظ كبيرة يتجاهل أصحابها أن الحقيقة ليست في إطلاق أحكام كلية أو تعميمات جارفة، ولكنها تقوم في المحط الأخير على الجزئيات والتفصيلات فضلاً عن المبادىء الكلية. وعلى ذلك فلسنا نبالغ إذا قلنا إن بين العيوب الأساسية التي تشكو منها ثقافتنا العربية المعاصرة والتي تؤخذ على تفكيرنا العربي الحديث هو استعمال المفاهيم دون مضمونها الدقيق بحيث نجعلها فارغة جوفاء.

وفضيلة هذا الكتاب «تكوين العقل الحديث» الذي أقدمه للقارىء

العربي اليوم أنه يسد مثل هذا النقص بإعطائه كثيراً من المفاهيم التي ذكرتها — بل وأكثر منها بكثير — مضمونها التاريخي والعلمي ، ويحددها تحديداً بيناً واضحاً ، بوضعها في إطارها الصحيح من الزمان والمكان الذي نشأت فيه ، معفياً بالنتيجة على الكثير من أنصاف الحقائق التي نقلبها . وتحديد المفاهيم ضرورة أولى لكل تفكير نير واضح يطمح للتوصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات ثابتة سليمة .

وتبرز في الكتاب ناحيتان : وحدة المعرفة البشرية ووحدة الثقافة الإنسانية . فلقد اعتدنا تحت تأثير تقسيم العلوم ونشوء الاختصاص والمبالغة به خاصة بعد القرن التاسع عشر أن نفصل بين المشاكل الفكرية فصلاً حاسماً ، متناسين أن الحدود التي نقيمها بين قضايا العلم والمعرفة إنما هي ناشئة عن حدودنا الذاتية بالدرجة الأولى . فثمة مشكلة «لاهوتية» وأخرى «فلسفية» أو «سياسية» أو «اجتماعية» أو «اقتصادية» . وكل مشكلة من هذه المشاكل أثرت في جميع المشاكل الأخرى وتأثرت بها ، وكانت لها ظواهرها ونتائجها في الحياة العملية الواقعية التي أدت خلال تطور تاريخي طويل إلى تكوين المجتمع العلمي الحديث . فثورة نيوتن مثلاً لم تكن مجرد ثورة علمية في الفيزياء ولكن تأثيرها امتد إلى الفلسفة والاجتماع والسياسة ، وكان لها أثرها الخاص في تكوين عقلية الإنسان الحديث ، وقس على ذلك قضايا المعرفة الأخرى كلها .

أضف إلى هذا أن الثقافة الإنسانية لم تكن نسيج أمة واحدة مما يبرر لنا القول — كما يقول البعض — «ثمة ثقافة يجب أن نأخذ منها وأخرى يجب أن نهملها» . بل كل ثقافة قومية ، أغنت هذه الثقافة الإنسانية الواحدة ، الشاملة المتعالية ، واغتنت منها بقدر ما تفاعلت معها تفاعلاً حياً ، وأخذت منها وأعطتها ، واعتبرت نفسها جزءاً مكوناً منها ، متكوناً فيها وضمنها على حد سواء . وهو الشرط الأساسي الضروري لتكوين ثقافة مبدعة خلاقة . وعلى ذلك فأنت تقرأ في هذا الكتاب مثلاً ما كان من أثر للثقافة والعلم

العربيين في عصر النهضة الأوروبية خاصة ، كما تقرأ عن مساهمات جميع الثقافات الحية الأخرى . أما الثقافات المنقرضة فهي التي تحبس نفسها ضمن قوقعة محكمة ، لا ينفذ شيء منها أو إليها وتزعم ضمن هذه القوقعة وحدها بأنها « الحق المطلق » دون أن تعي أنها باتخاذها مثل هذا الموقف تحكم على ذاتها حكماً مبرماً بالانقراض والموت .

ثم إننا في عالمنا العربي وفي رغبتنا الملحة لإقامة مجتمع حديث أضعنا حس الزمن التاريخي الصحيح وهو من التقدم والتطور بمثابة المادة من الصورة . ويتضح ذلك ، أكثر ما يتضح ، في مفاهيمنا الاجتماعية وتفكيرنا السياسي . فنحن نتحدث عن نظم ديمقراطية أو اشتراكية يتمتع العالم المتمدن بنعمها وخيراتها اليوم . ونتناسى الأجيال الطويلة من الزمن ، والتضحيات البشرية الهائلة ، وجهود المفكرين والعلماء والمصلحين ، الذين قدموا حياتهم قرابين على مذبح الفكر والحياة ، والثورات الكاسحة والدماء والدموع ، التي عرفها العالم المتمدن قبل أن يحقق الفوائد التي ينعم بها اليوم . فوراء كل فكرة من الأفكار ، أو وراء كل حق من حقوق الإنسان التي نعتبرها أموراً بدهية ، عشرات بل مئات من الأفكار والحوادث التي أدت إلى توطيد هذه الأمور بحيث أصبحت من مقومات العقل الحديث . ولا أقصد من ذلك أن نقبع في زاوية متفرجين منفعلين ، بل أن نشعر بضرورة الثمن الباهظ الذي دفعه بناة الثقافة والحضارة والذي تنعكس بعض صوره الممتعة الرائعة في فصول هذا الكتاب .

أما مؤلف الكتاب فهو جون راندال ، ولد في ولاية ميشغان في أمريكا عام ١٨٩٩ . درس في جامعة كولومبيا ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة منها عام ١٩٢٢ . ودرّس الفلسفة فيها ابتداء من عام ١٩٢٠ إلى أن أصبح أستاذاً عام ١٩٣٥ وما زال في هذا المنصب . وله عدة مؤلفات غير الكتاب الذي نقدمه لقراء العربية اليوم أهمها « النهضة وتاريخ الأفكار الحديث »

و « تاريخ العلم » و « الدين والعالم الحديث » .

نشر « تكوين العقل الحديث » لأول مرة عام ١٩٢٦ ، ثم نشر ثانية بعد تنقيحه عام ١٩٤٠ .

ونظراً لضخامة الكتاب باللغة الإنجليزية كان لا بد من تقسيمه إلى جزءين باللغة العربية يتناول الجزء الأول « النظرة الفكرية في القرون الوسطى المسيحية » و « عالم الانبعاث الجديد » و « نظام الطبيعة او تطور الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر » . أما الجزء الثاني فموضوعه « عالم ينمو ــ الأفكار والآمال في السنوات المائة الأخيرة » .

وإنني لأرغب في نهاية هذه المقدمة الموجزة أن أوجه خالص الشكر لزميلي وصديقي الأستاذ برهان دجاني للعناية الفائقة والجهد المخلص اللذين بذلهما في مراجعة هذا الكتاب .

لقد كان نقل هذا الكتاب للغة العربية رحلة شاقة في عالم الفكر والثقافة والحضارة . ولكنها رحلة ممتعة دون ريب ، نأمل أن يجد القارىء العربي فيها المتعة التي وجدناها ونحن نجتازها .

بيروت : ٣٠ حزيران ١٩٥٥ جورج طعمه

مقدّمة
بقلم الدكتور محمد حسين هيكل

هذه كلمة تقديم لكتاب جليل حقاً . وضعه الأستاذ جون هرمان راندال ، الأستاذ بجامعة كولومبيا الأمريكية ، ونقله إلى العربية الدكتور جورج طعمه ونشرته مؤسسة فرنكلين . ويكفي أن يذكر الإنسان موضوع الكتاب ليؤمن بأنه سفر قيم جليل . فهو عرض للتراث الفكري الذي تستند إليه الحضارة في العصر الحديث ، وهو بهذه المثابة تصوير لتطور التفكير الإنساني في حقبة معينة تطوراً أدى بالإنسانية ، وفيما تنعم به من مظاهر الحضارة المختلفة ، إلى الصورة التي نشهدها اليوم . وما أحوج العالم إلى الإحاطة بتاريخ التفكير الإنساني منذ أقدم العصور . هذا التاريخ الذي نقل الإنسان خلال الأجيال والقرون من حالته البدائية البسيطة إلى حالته المركبة الحاضرة ، والذي جعل منه القوة التي تسيطر على الوجود وتنشىء في كل حقبة جديداً .

وتاريخ الإنسانية الفكري أدق بكثير من سائر جوانب التاريخ الإنساني . وهو يتناول هذه الجوانب جميعاً ، وله الأثر الأكبر فيها . فتاريخ الحروب والثورات ، والتاريخ الاقتصادي ، والتاريخ السياسي ، والتاريخ الزراعي أو الصناعي ، وجوانب التاريخ الإنساني على اختلافها تتأثر كلها إلى حد قليل أو كثير بتاريخنا الفكري تأثراً ظاهراً ، وما كتب عن هذا التاريخ الفكري قليل مع ذلك بالقياس إلى ما كتب عن مناحي التاريخ الأخرى . وإنما يستكشف الإنسان هذا التاريخ من النضال المتصل بين ألوان التفكير ، لأن هذه الألوان

دونت منذ أقدم الحقب ما حدث من مجادلات ومعارك فكرية بين الطوائف الإنسانية المختلفة. لكن التطور الفكري لم يدون مع ذلك بوصفه تاريخاً، وفاقاً للقواعد التي يدون بها التاريخ، بل بقيت عناصره ومواده مشتتة يرجع إليها من شاء في أصولها، إلا ما دون منها للناشئة في مدارسهم ليحيطوا إجمالاً بالتراث الفكري لآبائهم وأجدادهم.

أما هذا الكتاب الذي يضعه مؤلفه ومترجمه وناشروه بين أيدي القراء اليوم فيتحدث بإفاضة عن حقبة من هذا التاريخ وعن أثرها في تطور المجتمع الإنساني على الأجيال إلى عصرنا الحديث. وهو بهذه المثابة محاولة جريئة جديرة بالتقدير والإكبار. وجدارتها بالتقدير أكثر وضوحاً في نظر الذين يعتقدون عن إيمان أن تاريخ الإنسانية يتلخص في تطور تفكيرها، لأن هذا التطور هو المتصل على الزمان، وكل حلقة من سلسلته باقية إلى اليوم قيد البحث والتمحيص من جانب العلماء والمفكرين ومن يعتقدون أن مصير الإنسانية رهن في النهاية بمصير العقل الإنساني يوم يبلغ كماله، فيبلغ بالإنسانية وحضارتها مثل هذا الكمال. فإذا ما قدر لهذا اليوم أن يكون ارتسمت أمام المؤرخ وأمام المفكر صورة كاملة للخطوات التي قطعتها الإنسانية خلال العصور وفي مختلف أرجاء العالم كي تبلغ هذا الكمال. فأما إلى يومئذ فستبقى جهودنا محدودة في حقبة بذاتها من الزمان، أو في صورة بذاتها من صور الحضارة، وسنظل نحاول تفسير مظاهر الحياة في حدود هذه الصور فنهتدي إلى غايتنا حيناً. ونبعد عنها أحياناً.

١

وجهدنا في هذه المحاولات لا يحده زمان ولا مكان. فما يزال كثيرون يتساءلون: متى وجد العالم وكيف وجد؟ ومتى وجد الإنسان وكيف وجد؟ وماذا كان حظه من العلم يوم وجد؟ ولا تزال الأجوبة على هذه الأسئلة

تختلف بين الدين والعلم ، وبين دين وآخر ، وبين عالم وآخر . تقول الأديان إن آدم أبو البشر ، ويقول داروين إن الانسان تطور من سلالات حيوانية سبقته كانت القرود آخرها ، ويقول أبو العلاء المعري :

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم

وتقول الأديان إن الله خلق آدم من طين وأسكنه الجنة وعلمه الأسماء كلها ، ثم يختلف المفسرون في الجنة المقصودة ، أهي في السماء أم في الأرض ، ويذهب بعضهم إلى أنها في السماء بدليل قوله تعالى لآدم وحواء : اهبطا منها — أي من الجنة — بعضكم لبعض عدو ، وبدليل أنها جنة الخلد ، والخلد ليس للأرض ولا لشيء مما عليها ، وتقول التوراة إن الجنة التي أسكن الله فيها آدم وحواء على الأرض ، وأنها على مقربة من عدن ، ولذلك سميت جنة عدن . وتذكر الكتب المقدسة ما حدث بعد هبوط آدم وحواء على الأرض ، وتروي قصة قابيل وهابيل ، ثم تذكر طوفان نوح وأنه أغرق كل ما على الأرض من نبات وإنسان وحيوان ، عدا من أسكنهم نوح فلكه . فلما انحسر الطوفان بدأت الحياة تعود الى الأرض . بدأ النبات ينمو ، وبدأ تناسل الحيوان والإنسان ، وبدأ عصر جديد من عصور التاريخ الإنساني .

لم يدون التاريخ شيئاً ثابتاً عما سبق نوحاً وفلكه فيما يتعلق بالتفكير الإنساني ، اللهم إلا ما أوردته الكتب المقدسة عن فكرة الألوهية . والواقع أن هذه الفكرة من أقدم ما آمن به الإنسان ، وإن اختلف تصوير الناس إياها ، وإن اختلفت مظاهر التوحيد والشرك واختلفت صورها . وفكرة الألوهية ليست من إنشاء الأديان الكتابية التي ظهرت أول ما ظهرت في الشرق الأدنى ، حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر ، بل ترجع إلى أقدم الحقب ، وتتحدث عنها الكتب التي بقيت من أقدم العصور منسوبة إلى كهنة مصر الفرعونية ، وإلى حكماء الهند والصين ، وإلى فلاسفة اليونان في العصور اللاحقة لهذه الأيام العريقة في القدم .

وأنت إذا وقفت عند آلهة الاغريق أو عند آلهة الفرس أو آلهة الأقوام الأخرى التي لا تعرف التوحيد وتنادي بتعدد الآلهة ، رأيتها تجعل لكل قوة ولكل معنى في الكون إلهاً . فللخير إله ، وللشر إله ، وللحب الهة ، وللحرب إله . وللآلهة مجتمعين رئيس يسميه كل قوم باسم يختارونه . ويذهب بعض الباحثين إلى أن العلة التي أدت بهؤلاء المشركين إلى شركهم إنما مصدرها خوفهم من الغيب المحجوب عنهم ، وفيما يمكن أن يصيبهم هذا الغيب به من ضر .

فهم يلمسون هذا الغيب في كل ما حولهم ويعجز منطقهم عن تأويل ما يصيبهم منه ، مع أنه قد يكون بعض ظواهر الطبيعة المألوفة التي تتكرر بين الحين والحين . فالصواعق ، وكسوف الشمس ، وخسوف القمر ، والأوبئة ، والنصر والهزيمة في الحرب ، والسعادة والبؤس في الحب ، هذه وأمثالها أمور يحللها العلم اليوم ويقف على أسرار الكثير منها ، وإن ظل بعضها غامضاً أمامه ينتظر من يجد له في قوانين الطبيعة وفي سنن الكون تأويلا وتفسيراً . ولكنها لم تكن كذلك قبل أن يهتدي العلم إلى أسرارها ، فلم يكن بدّ من أن ينسبها الإنسان إلى قوة خارقة فوق الطبيعة لها إرادة كإرادة الإنسان ، ومن المستطاع التوسل إليها إذا غضبت لتخفف من بأسها وغضبها . وكان هؤلاء المشركون يرون هذه القوة الخارقة الكبرى أبعد منالاً من أن تكون بينهم وبينها صلة مباشرة ، فلا بد في نظرهم من وسطاء يشفعون عندها لتسكن من غضبها حتى لا تعصف بالإنسان وتورده موارد الهلاك . وهؤلاء الوسطاء يشاركون الإنسان بعض مظاهر الضعف ولو بمقدار ، ثم يكون لهم من صفات هذه القوة الخارقة الكبرى ما يمكنهم من الاتصال بها والتماس رضاها . هؤلاء الوسطاء هم آلهة الخير والشر والحب والحرب وسائر هذه المجموعة التي كانت تسكن الأولمب في اليونان ، وتسكن ما يشبه الأولمب في البلاد الأخرى المشركة .

ولكن ! كيف السبيل إلى كسب هؤلاء الوسطاء ليبذلوا وساطتهم لدى

القوة الخارقة الكبرى ! السبيل أن يتوسل إليهم بالأدعية وبالنذور وبالقرابين وما يمكن أن يتوسل به المرء إلى ذوي الجاه والسلطان من بني الإنسان . وبذلك يستطيع أن يستلين قلوبهم وأن يتخذهم إلى القوة الخارقة الكبرى زلفى . وكلما أوغل المرء في أدعيته ونذوره وقرابينه كان أدنى إلى النجاح في استمالة هؤلاء الوسطاء وكسب عطفهم ورضاهم تمهيداً لكسب القوة الخارقة الكبرى ونوال عفوها ورضاها .

فلما ارتفعت بعض الطبقات من بني الإنسان أدركت أنها لا حاجة بها إلى هذه الزلفى تلتمسها عند الآلهة الوسطاء . ذلك ما يذكره المؤرخون عن جماعة الكهنة عند قدماء المصريين ، فهم يذكرون أنهم كانوا موحدين ، ولكنهم لم يكونوا يطالعون الشعب بتوحيدهم ، بل كانوا حريصين على أن يظل الشعب يعبد أوثانه ، حريصين على أن يكونوا كهنة هذه الأوثان والقابضين لما يقدم إليها من قرابين ونذور ، مؤمنين بأن الشعب لا يستطيع أن يسمو بعقله إلى المكان الذي سموا إليه ليتمكن من الاتصال المباشر بالقوة العليا ، قوة الألوهية الخالقة المدبرة ، التي تصرف مصائر الكون وكل ما عليه ، ومن عليه .

استمرت هذه الحال أجيالاً وقروناً ، وتركت أثرها في العقل الباطن لبني الإنسان . ولا يزال هذا الأثر باقياً إلى وقتنا الحاضر ، وإن اختلف قوة وضعفاً باختلاف الشعوب من حيث تقدمها ، وباختلاف الأفراد من حيث وراثتهم . وإنك لتراها كمينة في هذا العقل الباطن عند أفراد تحسب أنهم تخلصوا منها تمام التخلص . وذلك يذكرني بكلمة كان يقولها أحد أساتذتنا منذ خمسين سنة أو نحوها في أمر أهون من أمر العقيدة وأقل خطراً . ففي ذلك الحين كانت معركة سفور المرأة وحجابها قائمة في مصر . وكان أستاذنا هذا يناصر السفور بكل قوته . وأراد أحدهم يوماً أن يقابل ابنته ليخطبها فأبى . فسأله كيف يأبى وهو يناصر السفور بحجج لا تقاوم ، فكان جواب هذا الأستاذ الجليل : أنا سفوري بعقلي حجابي بقلبي .

كانت المعركة بين الشرك والتوحيد حامية الوطيس منذ أقدم العصور . وما يروى عن عبادة آمون وآتون في مصر الفرعونية يصور هذه المعركة تصويراً دقيقاً . وقد ظل الشرك وله الكلمة العليا إلى عهد قريب . فلما جاء النبي العربي محمد قاوم هذا الشرك بقوة إيمان لا غالب لها ، لأن الله ناصرنا . وإنني لأذكر الآن يوم فتح المسلمون مكة ودخل محمد الكعبة وحطم الأصنام التي كانت قائمة في داخلها وعلى جوانبها ، وكانت موضع التقديس والعبادة من العرب جميعاً ، فأشعر بأنه نقل الإنسانية خطوة واسعة في تفكيرها ، إذ أراد أن لا يبقي التوحيد وقفاً على طائفة ذوي الثقافة دون العامة كما كان الشأن في عصر الفراعنة وفي بلاد كثيرة أخرى ، وأن ينقل هذا التوحيد إلى قلوب العامة وعقولهم فيزول خوفهم من الغيب المحيط بهم ، وليعلموا أن لله الواحد الأحد سنناً لا تحويل لها ولا تبديل ، وأنهم في غير حاجة إلى وسطاء بينهم وبين الله لأن هذه السنن تنتج نتائجها لا محالة ، فلا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، ولا ينتج الخير شراً ، ولا تزر وازرة وزر أخرى .

لم يكن النبي العربي أول من نادى بكلمة التوحيد ودعا إليها ، بل سبقه إليها الرسل أصحاب الكتب المقدسة ، وذكرها الحكماء في بلاد أخرى . لكن أحداً لم يجاهد في سبيل التوحيد جهاده ، ولم ينصره كما نصره ، ولم ينتصر به ليذيعه هو وخلفاؤه في الخافقين كما انتصر هو به . وكان هذا النصر دافعاً للتفكير الإنساني إلى الأمام أوسع خطوة عرفها التفكير الإنساني في المسألة الإلهية .

كان هذا التفكير لا يقف عند مشكلة الغيب وتأويلها ، بل اتجه التفكير الإنساني إلى ما يحيط بنا في هذه الحياة الدنيا ، وإلى صلاتنا بهذه المحيطات ، وإلى علاقات بعضنا ببعض ، وإلى ما تسبغه علينا هذه العلاقات من نعيم إذا نحن أحسنا توجيهها ، وما تجلبه علينا من ضر إذا نحن أسأنا هذا التوجيه .

ويرجع التفكير في ذلك كله إلى حقب ما قبل التاريخ ، ثم يتغلغل بعد ذلك في أطواء حضارات الإنسان المتعاقبة حتى يبلغ بنا إلى هذه الحضارة التي تحكم العالم اليوم ، والتي سمت بالإنسان إلى حيث يستطيع التحكم بقدر غير قليل في مصائر العالم .

٢

لم يقف الأستاذ راندال عند العصور الأولى من تاريخ الإنسان إلا عرضاً ، ولم يقف كذلك عند الحضارات التي ظهرت خلال تلك العصور في مصر ، وفي الصين وفي الهند ، بل لم يقف عند حضارة الإغريق والرومان في العصور التي سبقت المسيحية إلا بالقدر الذي أمدت به فلسفة الإغريق وآثار الرومان البعث الأوروبي . وقد جعل نقطة البدء في بحثه عن تكوين العقل الحديث ما وقع في القرن الثاني عشر المسيحي في أوروبا ، وما كان للكنيسة الكاثوليكية يومئذ من سلطان ، وكيف أدت نظم الإقطاع في القرون الوسطى إلى نضال بين الكنيسة والإقطاع يشبه النضال بين الكنيسة والدولة في العصر الحديث ، وكيف تمخضت أحداث ذلك العهد عن حركة الإصلاح البروتستنتية التي قام بها لوثر وكلفن وكوسوث ، ثم كيف تطور التفكير الأوروبي ، أو التفكير الغربي إن شئت ، فيما تلا ذلك من القرون فكان لتطوره أثره في السياسة ، وفي الاجتماع ، وفي البحث العلمي المستقل عن الدين ، مما انتهى إلى التفكير الغربي الحديث المتأثر بالاتجاه العلمي ، وما نشأ عن هٰذا التفكير من بعث في الحياة الاقتصادية ومن تغلب الغرب على أقطار الأرض المختلفة ونشره الأفكار التي ابتكرها العلم الحديث في هذه الأقطار .

وللأستاذ راندال لا ريب اعتباراته الخاصة التي أدت إلى اختيار القرن الثاني عشر نقطة البدء لتطور التفكير الغربي الحديث ، وإلى اعتباره المسيحية

عاملاً جوهرياً في هذا التطور الذي مر به العالم خلال القرون الثمانية التي انتهت بنا إلى ما نحن عليه . وهذا الاختيار يدعو للاعتقاد بأن المؤلف يرى أن ما حدث في العالم من تطور التفكير قبل التاريخ الذي اختاره لم يكن له أثر حاسم في تكوين العقل الحديث . ويؤيد اعتقادنا هذا أنه لم يذكر مجهود المسلمين في التطور الفكري للعالم إلا ما كان من ترجمتهم كتب اليونان وفلسفتهم إلى لغتهم العربية ترجمة استقى منها مفكرو الغرب وعلماؤه قبل أن تنقل هذه الكتب اليونانية من أصولها إلى لغات الغرب الحديثة ، أو إلى اللغة اللاتينية .

وأحسبني لا أوافق الأستاذ راندال على هذا الرأي ، لا من حيث ما بذله المسلمون من مجهود لتطور التفكير العالمي وكفى ، بل من حيث ما تركه التراث القديم الذي ظهر في الهند وفي مصر الفرعونية كذلك . فالمؤرخون يذكرون أن تيار الحضارة انتقل من الشرق إلى الغرب ، وأن الآريين الذين ينتسب إليهم العنصر الأوروبي اليوم قد انتقلوا من الهند عبر آسيا إلى أوروبا . ولا ريب وذلك هو الشأن أنهم تركوا من آثار تفكيرهم في البلاد الأوروبية التي كانت خاضعة لحكم البرابرة حتى ذلك الحين أثراً لا يجدر إغفاله . يضاف إلى ذلك أن الفلسفة اليونانية والآثار الرومانية قد تفاعلت إلى حد كبير مع ما بذله المصريون في الأيام التي سبقت المسيحية والتي تلتها مباشرة من جهود في سبيل الحضارة والتطور الفكري . فمدرسة الاسكندرية قد كان لها في تلك العهود أبلغ الأثر على التفكير الإنساني ، لأن كثيرين من الكتاب والفلاسفة اليونانيين والرومانيين كانوا يؤمون الإسكندرية ويأخذون عن علمها وحضارتها ثم يعودون إلى بلادهم لينشروا فيها ما أفادوه من هذه الفلسفة وهذا التفكير . وقد كان لمصر كذلك أثر لا ينكر في تطور المسيحية في عصورها الأولى . وهذا كله تراث ضخم لا يمكن التهوين من الأثر الذي تركه في تطور الحضارة الإنسانية في الأجيال التي جاءت من بعده .

والجهد الذي بذله المسلمون بعد أن امتدت إمبراطوريتهم إلى الهند والصين شرقاً ، وإلى مراكش والأندلس غرباً ، قد ترك في التفكير الإنساني أثراً

عميقاً . وليس يقف هذا الأثر عند ما ترجموا من كتب اليونان ، بل يرجع الفضل كذلك إلى ما أضافوه هم إلى هذا التراث المجيد من تفكيرهم الذاتي في الفلسفة والتشريع والاجتماع ، وأسماء ابن سينا وابن رشد والفارابي ومن إليهم يذكرها المؤرخون الغربيون ويشيدون بما لآثار أصحابها من فضل على التفكير الإنساني ، كما يذكر علماء الاجتماع أن ابن خلدون هو أول من وضع قواعد هذا العلم في مقدمته . فإذا نحن أضفنا الى ذلك كله أن هؤلاء الكتاب المسلمين ، الذين ترجموا وأضافوا إلى الفلسفة اليونانية والتفكير الروماني ما ترجموا وما أضافوا ، وانهم أقرب من غيرهم إلى رجال القرن الثاني عشر في أوروبا ، كان حقاً علينا للتاريخ ألا نكتفي بإشارة عابرة إلى مجهودهم ، وإلى ما تركه هذا المجهود من أثر في تطور الفكر الحديث وفي تكوينه .

ولا أراني بحاجة إلى القول بأني لا أقصد بما أذكر عن جهود المسلمين إلى أي اعتبار ديني . وإنما أريد أن النهضة الفكرية التي دفع الدين الجديد المسلمين إليها أدت بهم إلى التحلل من قيود الجمود الديني الذي كان مخيماً على العالم في ذلك العهد ، والذي كان قوي الأثر حتى في البلاد المسيحية ، فكان من نتيجة هذه النهضة أن انطلق الفكر الإنساني عند هؤلاء الأقوام على اختلاف البلاد التي ينتمون إليها فحطم قيود الجمود الديني وبعث آثار الفكر التي سبقته واستفاد منها ودفع العالم في ذلك العهد إلى حياة عقلية جديدة .

يجب أن أعترف مع ذلك بأن مجهودات المفكرين الذين سبقوا المسيحية والمفكرين الذين جاءوا بعدها واستمر تفكيرهم أساساً لحضارة الإنسانية عدة قرون ، هؤلاء وأولئك لم يتخطوا حال التفكير اللاهوتي (التيولوجي) ، وحال التفكير التجريدي (الميتافيزيقي) ، إلى الحال العلمية التي وجهت الحضارة الحديثة والتفكير الحديث . ولو أن الأستاذ راندال بدأ تاريخه لتكوين الفكر الحديث بابتداء التفكير العلمي في القرن السابع عشر وما قبله بقليل لما كان لنا أن نذكر شيئاً مما سبقنا إلى ذكره . لكن اعتبار القرن الثاني عشر المسيحي بدء التكوين الفكري الحديث هو الذي أثار عندنا هذه الملاحظات .

فقد ظل التفكير من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر وإلى القرن السادس عشر متردداً بين التيولوجية والميتافيزيقية. والفلاسفة والمفكرون الذين ظهروا في تلك العصور ولا تزال آثارهم تشهد بعظمتهم الفكرية لم يقم أحد منهم بتصوير التطور العلمي الذي حدث من بعد، على الرغم من أن كثيراً من العلوم كان قد عرف قبل ذلك. فالرياضيات والفلك وتقويم البلدان، والطب، والهندسة، كان الكثير من قواعدها معروفاً، منذ أقدم العصور في عهد الفراعنة في مصر، أو في آشور، أو في الصين. لكن اكتشاف هذه العلوم وابتكار قواعدها لم يمهد للتفكير الإنساني طريق البحث العلمي المستقل عن الدين، ومن غير الدين عن طرائق التفكير المبنية على قواعد البحث والاستقراء المقررة اليوم.

هذه الاعتبارات تجعلني في حيرة بعض الشيء حين أسائل نفسي لماذا اختار الأستاذ راندال القرن الثاني عشر نقطة البدء لتكوين الفكر الحديث. يزيدني حيرة ما أذكر من أن أكثر المؤرخين اتخذوا فتح الأتراك القسطنطينية سنة ١٤٥٣ نقطة تحول في التفكير الغربي. فهؤلاء المؤرخون يذكرون أن الإمبراطورية الرومانية الغربية، وكانت روما عاصمتها، قد تدهورت وانحلت منذ بدأ الوندال الهمج غاراتهم عليها في القرن الثالث عشر، وأن الإمبراطورية الرومانية الشرقية ظلت محتفظة بحضارة ذلك العهد إلى أن غزاها الأتراك واستولوا على عاصمتها. عند ذلك بدأ العلماء يفرون من اليونان ومن سائر أنحاء تلك الإمبراطورية وينشرون ثقافتهم من جديد في روما، فكان ذلك بدء البعث الجديد الذي ازدهر في القرن السادس عشر بعد أن مهدت لهذا البعث مقدماته في القرن الذي سبقه، ومن يومئذ بدأ النضال يشتد بين الكاثوليكية ودعاة الإصلاح البروتستنتي، وبدأ هذا النزاع يحطم قيود الفكر شيئاً فشيئاً حتى كانت النهضة العلمية التي جاءت بعد ذلك، والتي أثمرت حضارة عصرنا الحاضر.

٣

على أن ما يخالج نفسي من حيرة سببها أن الأستاذ راندال اختار القرن الثاني عشر نقطة البدء في تكوين الفكر الحديث لا يجني في شيء على جلال هذا الكتاب الذي وضعه، فهو كتاب قيم كما ذكرت في أول هذا التقديم، وهو محاولة جريئة لتصوير التطور الفكري في القرون السبعة أو الثمانية الأخيرة تطوراً انتهى بالإنسانية إلى ما بلغته من حضارة أدت إلى مقدرة الإنسان على التحكم في الطبيعة وفي الكون بقدر عظيم.

ويخيل إليّ أن الأستاذ راندال قد رأى أن الحضارات التي سبقت الحضارة التي تحكم العالم اليوم، والتي اندثرت أو على الأقل تدثرت في حجب الماضي، لم يبق لها من أثر إيجابي في التفكير الحديث، وأن ما بقي منها في عقل الإنسانية الباطن لا أثر له في حياة جماعتنا الإنسانية الحالية، وأن هذه الحضارة العلمية الحديثة تتخلص شيئاً فشيئاً من مخلفات ذلك الماضي لتبرأ آخر الأمر منها بصفة حاسمة. فإن كان ما أتصوره من ذلك صحيحاً فللرجل إذن عذره عن أنه تخطى هذه المخلفات كلها. ولم يقف إلا عند آخر عهد من عهودها في أوروبا. أقول هذا وإن لم أكن مقتنعاً بهذا الرأي، وإن كنت أعتقد أن مخلفات الماضي لا تزال عالقة بنا، وأن عقلنا الباطن لا يزال وسيبقى يوجهنا إلى زمن لا يعلمه إلا الله.

وللأستاذ راندال تأويل لاختياره القرن الثاني عشر نقطة بدء لتكوين العقل الحديث. ولهذا التأويل قيمته وإن اختلف الرأي فيه. فالعقل الحديث الذي يتحدث عن تكوينه هو العقل الأوروبي أو العقل الغربي دون سواه. ومنذ انهارت الامبراطورية الرومانية في روما كان الشمال الغربي من أوروبا في شبه عزلة عن العالم، وكان أهله أشبه بالشعوب التي نسميها اليوم الشعوب

المتخلفة عقلياً ، أو ثقافياً . وكذلك ظلوا إلى القرن الثاني عشر . ومن يومئذ بدأوا ينظمون حياة حضر مسيحية مستقرة . ومن يومئذ بدأ الفكر الحديث يتكون عندهم في بطء شديد . لكن هذا البطء لم يمنع سيرهم من التقدم في طريقه إلى أن كان البعث الأوروبي ، وإلى أن تمخض هذا البعث عن التفكير العلمي الذي أدى إلى الحضارة الحديثة .

والأستاذ راندال يصور هذا السير البطيء أدق تصوير وأقيمه . فقد كانت الكنيسة وكان الإقطاع حليفين في بعض تلك العصور الأولى ، وكانا راضيين عن حياة أساسها الجمود الفكري لأن هذا الجمود كان يمكنهما من حكم الشعوب واستغلالها . ثم اختلفت الكنيسة والإقطاع وقامت بينهما معركة انتهت بانتصار الكنيسة . ولكنها لم تستطع القضاء على الإقطاع قضاء مبرماً . فلما كان البعث الأوروبي وتنازع رجال الدين فيما بينهم في القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأت طبقة جديدة تظهر في حياة المجتمع وتثبت وجودها ؛ تلك هي الطبقة الوسطى . ومن هذه الطبقة بدأ رجال الفكر والعلم يظهرون ، وبدأت أفكار جديدة تثور في الجو وتصور للناس ألواناً من الحياة لم يكن ذهنهم يسيغها من قبل . وكان هؤلاء الشعراء والكتاب والفلاسفة الذين نادوا بحركة البعث الأوروبي يذيعون تاريخ اليونان وثقافتهم وفلسفتهم وفنونهم في الأوساط الأوروبية المختلفة ويأخذون عنها . فلما كان القرن الثامن عشر بدأت حركة فكرية جديدة تزعمها كتاب فرنسا بنوع خاص . تلك حركة الرومانتسم وما عاصرها من تصوير الحياة المحيطة بالكتاب والشعراء والاستقلال بذلك عن اليونان والرومان وفلسفتهم وفنونهم وثقافتهم . وعاصر هذه الحركة منذ القرن السابع عشر رجال بعثوا التفكير العلمي وبدأوه . واستمر هذا التفكير يغزو الفلسفة والفنون وسائر مظاهر الحياة العقلية في البلاد الغربية ، ويحرر الفكر بذلك من كل قيوده ، ويدعو للحرية الفردية بأوسع معانيها ، ويؤثر بذلك في نظام الحكم ، ويذيع المبادىء الديمقراطية لينتهي آخر الأمر إلى الانتصار على الكنيسة ، وعلى الحكم المطلق ، وعلى كل ألوان التفكير

التي لا تتفق مع مبادىء العلم وقواعده .

هذه الصور العقلية توجز أمام ذهنك صورة لمعارك عنيفة امتدت على الزمان خلال ستة قرون أو سبعة . وهي ليست معارك دموية في أكثر الأحيان . بل هي معارك آراء ومبادىء تتطور وتتغير وتنقل الجماعات الإنسانية في اتجاهات من الحياة تتعاقب لتتنفس آخر أمرها عن حضارة العهد الحديث . والأستاذ راندال يصور هذه المعارك واحدة تلو الأخرى في نشوبها وفي تعاقبها تصويراً يستغرق في طبعته الانجليزية سبعمائة صفحة ، وهو يصورها مع ذلك في إيجاز لا يجني على وضوحها بحيث تبدو أمامك وكأنك حاضرها ، فإذا أنت فرغت من قراءتها كنت قد أحطت بالتاريخ الأوروبي في الثقافة والتفكير إحاطة تكاد تكون تامة .

والأستاذ راندال يصور ما وقع من هذه المعارك في الشمال الغربي من أوروبا ، ويرى أن هذا الشمال الغربي هو الذي انتهى بالفكر الحديث إلى تكوينه الحاضر . فقد كان هذا الشمال الغربي في حالة أشبه بالبداوة إلى القرن الثاني عشر ، حين كانت البلاد المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط وبلاد الشرق في مصر وآشور والهند والصين تتمتع بحضارات لا يستطيع العقل الأوروبي في هذا الشمال الغربي أن يدركها ، لأن أهله كانوا في شغل بالسعي لرزقهم وحاجات عيشهم عن التفكير ، فلم يكن بينهم من يقرأ ويكتب إلا القلائل ، ولم يكن بين هؤلاء القارئين والكاتبين من يفكر إلا فئة ضئيلة ، وكان هؤلاء الذين يفكرون في شغل عن الحياة الدنيا ومتاعها بالتفكير في مصيرهم في الحياة الآخرة . لذلك كانت الكثرة الكبرى من هؤلاء المفكرين من الرهبان . وكانت كبرى المشاكل عندهم مأساة الخلاص ، فبنو آدم قد ولدوا في الخطيئة ، وولدوا ثمرة الخطيئة . فكيف يتحررون من هذه الخطيئة ؟ كيف يشترون أنفسهم تقرباً من الله حتى يفتح لهم ملكوت السموات ؟ ولم يكن الرجل العادي قادراً بطبيعة الحال أن يدرك مدى مأساة الخلاص أو يعرف الوسيلة التي تجنبه الخطيئة ؛ فكان الروحيون ورجال الكنيسة هم الذين يوجهون

حياته الروحية والعقلية عن طريق الإيحاء ، لا عن طريق الحجة والدليل ، وعن طريق أوامر الكنيسة ، فالكنيسة لا يجوز عليها الخطأ . ولم يستطع هذا الشمال الغربي من أوروبا أن ينتقل من هذا اللون من التفكير إلا بعد قرون عدة لم يحتج الرومان ولم تحتج بلاد الشرق إلى مثلها .

وأنت حين تذكر ما انقضى من القرون بين العصور المظلمة ، والعصور الوسطى ، وعصر البعث نفسه ، ترى طابع المسيحية عميق الأثر في حياة الشعوب الأوروبية خلال هذه القرون كلها . وطابع المسيحية أكثر عمقاً وأقوى أثراً في حياة الشعوب الأوروبية منه في حياة الشعوب الأخرى . بل إن ما احتفظ به التاريخ من عهد البعث نفسه ليشهد بأن المسيحية كانت أقوى اثراً من فلسفة اليونان وفنونهم ومن آثار الرومان على اختلافها . فالأدب ، والتصوير ، والنحت ، والفنون الجميلة كلها بما فيها الموسيقى قد تأثرت إلى ما بعد عهد البعث بالتصوير المسيحي للحياة ، وظل ذلك شأنها إلى ما بعد القرن السابع عشر . صحيح أننا نرى أثر اليونان والرومان واضحاً في مسرحيات شكسبير ، ولكننا نرى أثر المسيحية أكثر وضوحاً في شعر ملتون الذي جاء بعد شكسبير ، وبخاصة في ملحمتيه الكبيرتين « الفردوس المفقود » و « الفردوس المستعاد » ؛ كما نرى هذا الأثر واضحاً في كوميديا دانتي الإلهية وفي فن رفائيل وميكلانج وغيرهما من كبار المصورين والنحاتين .

وليس ما حدث من ذلك عجباً وقد كان سلطان الكنيسة الكاثوليكية مبسوطاً على أوروبا المسيحية كلها إلى أن قامت ثورة الإصلاح في القرن السادس عشر ، ثم بدأت تستقر بعد ذلك في الشمال الأوروبي . ولم يكن هذا السلطان المبسوط قاصراً على الناحية الروحية وحدها ، بل كان مبسوطاً كذلك في الميدان الزمني ، فكان الملوك والأمراء ورجال الإقطاع بحاجة ، لكي يستقر نفوذهم ، إلى إقرار الكنيسة ملكهم أو إمارتهم أو إقطاعهم ، وإلى كسب عطف الكنيسة عليهم حتى يظل سلطانهم نافذاً محترماً . وقد حاولت الكنيسة أن تحتفظ بهذا السلطان في العالم الكاثوليكي قروناً بعد ثورة

الإصلاح . وما حدث بين نابليون والبابا في أواخر القرن الثامن عشر يشهد بذلك في صراحة ووضوح .

وكان سلطان الكنيسة المبسوط قبل ثورة الإصلاح وفي أعقابها يرمي إلى تحقيق فكرة ساورت النفوس في أرجاء الأرض المختلفة ، ولا تزال تساورها . تلك فكرة الحكومة العالمية . لقد أرادت الإمبراطورية الرومانية قبل المسيحية أن تجمع سلطان العالم في يدها . وكذلك أرادت الإمبراطورية الإسلامية في عهد العباسيين . ولا يزال هذا التفكير قائماً إلى اليوم . وعلى أساس من هذا التفكير أرادت الكنيسة أن تجمع العالم المسيحي ، إن لم يكن العالم كله ، تحت نفوذها وسلطتها . لكن ما أشرنا إليه من منازعاتها مع الإقطاع ، ومع بعض الملوك ، وما قام بعد ذلك من ثورة الإصلاح بدد هذا التفكير شيئاً فشيئاً ورده الى عالم النظريات التي لا يحققها الواقع . وإنما حدث ذلك بالنسبة لمحاولة الكنيسة ، كما حدث مثله للامبراطورية الرومانية ولغيرها من الإمبراطوريات التي اتجهت هذا الاتجاه ، لأنها أرادت جميعاً أن تفرض هذه الحكومة العالمية بسلطان القوة ، لا بسلطان الإقناع والاقتناع . وإذا كان ذلك للانسانية في التاريخ عبرة فعبرته الثابتة المتكررة أن ما تحاول القوة فرضه بسلطانها لا بقاء له ، وإنما يبقى ما يؤمن الناس به عن اقتناع يبلغ حد اليقين . والقوة متنقلة ، فهي اليوم لك ، وهي غداً زائلة عنك إلى غيرك ، ولذلك لم يتحقق حلم الكنيسة كما لم يتحقق حلم روما وغير روما من قبل في إنشاء الإمبراطورية العالمية .

ولما قامت ثورة الإصلاح لم يكن القائمون بها من رجال الدين وحدهم ، بل كان الكثيرون منهم من رجال الطبقة الوسطى الذين استفادوا من فلسفة اليونان وعلمهم وآداب الرومان وفنونهم ، والذين أدركوا أن أكبر نكبة تصاب بها الإنسانية إنما هي تقييد حرية الفكر بفضل الطغاة المستبدين ، وأن هذا التقييد هو الذي أدى إلى جمود الإنسانية وحال دون تقدمها ، وأن نظم الحكم يجب لذلك أن تكفل هذه الحرية وتكفل الإعراب عنها حتى

لا تتكرر هذه المآسي التي ذهب ضحيتها رجال من ذوي العقول الراجحة لغير شيء إلا أن أحدهم أعلن كروية الأرض ، أو لأن الآخر أعلن سنة من سنن الكون ، ولم تكن الكنيسة بطبيعة الحال لتناصر هؤلاء الدعاة إلى الحرية العقلية بأكثر مما كان الطغاة ليناصروهم . لذلك ظل النضال لكسب هذه الحرية قائماً قروناً عدة ، عنيفاً في بعض البلاد ، يسيراً في بعضها الآخر ، إلى أن قامت الثورة الفرنسية الكبرى في أواخر القرن الثامن عشر فقررت حرية العقيدة وحرية الإعراب عنها واعتبرت هذه الحرية بعض حقوق الإنسان الأساسية . وقد كانت هذه خطوة واسعة في سبيل تكوين العقل الإنساني تضاهي في جلال خطرها حرية الاتصال بين المرء وربه بغير حاجة إلى وسيط تقدم إليه النذور والقرابين ويتخذ إلى الله زلفى ليسكن من غضبه إذا غضب على عباده . وحرية الفكر والعقيدة قد أتاحت للعلم أن يخطو بعد ذلك خطواته الواسعة التي أدت بالفكر الإنساني إلى صورته الحاضرة .

٤

على أن العصور المظلمة ، والعصور الوسطى ، قد كان فيها كما كان في عصر الإصلاح مغامرون يؤمنون بحريتهم الفكرية ويعلنون على الناس آراءهم . لكن هؤلاء المغامرين قد أصابهم في تلك العصور من الاضطهاد ومن الحيف ما جعل الناس يقفون منهم موقف الحذر ، بل موقف الخصومة في كثير من الأحيان . فلما أدى النضال إلى إطلاق حرية الفكر وحرية التعبير عن الرأي بدأ العقل الإنساني يشب عن الطوق الذي فرض عليه في عصور الاستبداد ، وبدأ العلم يحتل الميدان الواجب أن يحتله ، وبدأت الإنسانية تشعر بأضواء جديدة تشع عليها بعد أن كانت محجوبة عنها .

وكان هذا طبيعياً . فلم يبق على من يخالف رأي الكنيسة من حرج في مخالفته إياها ما دام لا يعنيه أن تحرمه الكنيسة من ملكوتها ، بل أصبح الأمر

في مخالفة رأي الكنيسة مباحاً لكل إنسان . والشك أول مراتب اليقين . هذه قاعدة قال بها الفلاسفة والمناطقة منذ أقدم العصور وقررها الإمام الغزالي فيما قرر من وسائل إحياء العلوم . أما وقد أصبح الشك مباحاً لمن لا يستطيع أن يؤمن بالمبادىء المعترف بها فقد انفتح ميدان البحث لمن أراد أن يقتحمه .

وكان ممن اقتحموا هذا الميدان جماعة من رجال الكنيسة ، لم يصدهم عن اقتحامه خوفهم من الحرمان الذي كانوا يتوقعونه . واسم إرنست رنان من أسماء هؤلاء الذين كانوا من رجال الكنيسة ثم خرجوا عليها ، وذلك حين كتب مؤلفه « حياة عيسى » . وكذلك لم يصبح على أحد حرج في اقتحام أي ميدان يختاره ، سواء في ذلك ميادين الفلسفة أو الأدب أو العلم .

وكان الكتاب والأدباء أول من أفادوا من هذه الحرية ، فبدأت مذاهب العاطفية والواقعية وما إليها تغزو ميدان الأدب تصور فيه حياة المجتمع كما يريد الكتاب والشعراء أن يصوروها ، غير مقيدين بالكلاسيكية القديمة ، ولا بقواعد العقيدة والخلق التي قررتها الكنيسة ، بل متحررين من هذا وذاك ، مندفعين مع تيارات شعورهم وعواطفهم ، متأثرين بواقع الحياة المحيطة بهم . وكانت هذه المذاهب يقوى بعضها حيناً ، ثم يطغى عليه غيره حيناً آخر . وأسماء الكتاب والشعراء الذين ظهروا في فرنسا وفي انجلترا وفي غيرهما من بلاد الغرب وأقاموا لهذه المبادىء صروحاً معروفة متداولة . وقد كان من أثر هذه الحرية في الكتابة شعراً ونثراً أن نقلت التفكير حتى عند الجماهير خطوات واسعة ، وأتاحت لأهل الغرب أن تتحرر عقولهم ومشاعرهم وعواطفهم وإحساساتهم . وأن ينظروا إلى الحياة غير النظرة التي ألفوها من قبل ، مع بقاء المؤمنين منهم على إيمانهم ، والمتشككين في تشككهم . وغير هؤلاء وأولئك أحراراً في اعتناق الرأي الذي يقتنعون به .

وزاد العلم وتقدمه هذه الحرية ثباتاً وزاد الناس بها إيماناً . فغاية العلم الوقوف على أسرار الكون واستنباط سننه ، ومعرفة الآثار التي تترتب على

هذه السنن ، كل ذلك بالطريقة التي أشار ديكارت إليها في القرن السابع عشر ، ثم اتبعها غيره في البلاد اللاتينية والبلاد الجرمانية والبلاد الأنجلوسكسونية .

وأدت حرية الرأي إلى تعاون العلم والفلسفة والأدب في الأعوام المائة الأخيرة ، تعاوناً خطا بالإنسانية خطوات لا يكاد العقل يصدقها ، وخطا بها هذه الخطوات الجبارة في جميع ميادين الحياة . وأصبح الناس أكثر وقوفاً على سنن الكون وعلى حقيقة أمره ، وأكثر إدراكاً لسلطانهم عليه وقدرتهم على تصريف شئونه والاستفادة من جميع القوى الظاهرة والكمينة فيه . وأفادت الصناعة من العلم فارتفعت بالإنسان من الأرض إلى السماء ، ومحت آية الزمان والمكان ، وجعلت من فكرة وحدة الوجود التجريدية فكرة واقعية ملموسة . أصبح الإنسان يعرف من طباق الجو ما كان وهماً وخيالا ، وأصبح يفكر في الانتقال عبر الأثير من كوكبنا الأرضي إلى المريخ أو إلى غيره من الكواكب . وهو لم يحقق بعد هذا الأمل . ولكنه حقق وحدة الزمان والمكان على الأرض بالإذاعة وتسجيلها ، فصرت اليوم قادراً على أن تسمع صوت الذين انتقلوا من هذا العالم وكأنهم ما يزالون أحياء ، أو صرت تستطيع أن تتحدث إلى شخص في أبعد أقطار العالم عنك وكأنه جالس معك في غرفة واحدة . لم تبق أبعاد تثير خيالك ، ولم تبق أجواء مغيبة عليك ، بل صارت الأبعاد وهماً قديماً ، وصارت الأجواء وإن ارتفعت إلى أعالي السماء في سلطان تجاربك العلمية . والجمعية الإنسانية نفسها لم تنج من بحث العلم في طبائعها وسننها . وها نحن أولاء بدأنا نعيش فيما نسميه عصر الذرة ، وبدأنا نتطلع إلى مستقبل يكون فيه تفتيت الذرة نعمة على الإنسانية ، وهو حتى اليوم نقمة مزعجة مروعة لأنه أتاح صنع القنابل الذرية وما إليها من أسلحة ذرية وهيدروجينية .

وفي هذه الأعوام المائة الأخيرة انتقل التفكير في نظم الحكم خطوات واسعة كذلك . لقد بدأت الثورات المحلية على الحكم المطلق منذ ثلاثمائة

سنة أو تزيد . لكنها كانت ثورات محلية ، أو ثورات جزئية ، يرمي بعضها إلى تنظيم الحكم فيما بين الحاكم المطلق ورجال الدين ، ويرمي البعض إلى توزيع السلطة بين الملك والأشراف ، ويرمي البعض إلى إقرار حريات بذاتها للشعب . فلما قامت الثورة الفرنسية الكبرى في أواخر القرن الثامن عشر انتقل التفكير من هذه الجزئيات إلى الصورة العامة من حقوق الإنسان ، وأصبحت الشعوب مصدر السلطات ، ووضعت الدساتير تنظيماً لهذه السلطات ، وجعلت حقوق الإنسان في مقدمتها ، أو جعلتها مستقلة عنها مقدمة عليها لا يستطيع حاكم ولا يستطيع برلمان أو هيئة نيابية تجاوزها .

ولم ينس الأستاذ راندال حين تحدث عن نظم الحكم أن يشير إلى التطور الشيوعي ، وأن يقدم لهذا التطور بكلمة عن فكرة كارل ماركس ، كما أنه لم ينس أن يتحدث عن الاتجاهات المختلفة في التفكير الدولي وأن يذكر فكرة السلام والحكومة العالمية . وكان طبيعياً أن يتناول هذا وذاك بإيجاز أكبر مما تناول به الأطوار التي سبقت الشيوعية وسبقت التفكير في السلام والحكومة العالمية ، لأن هذه الآراء الحديثة لم يصبح بعضها أمراً واقعاً إلا من عهد قريب ، بينما لا يزال بعضها فكرة لم تتحقق في الواقع .

وكان للنهضة العلمية وللتفكير العلمي أثرهما في ميادين الأدب . فقد بدأت مبادىء جديدة تظهر إلى جانب العاطفية والواقعية ، وكانت الوجودية آخر هذه المبادىء .

بذلك كله تأثر التفكير الإنساني وتأثر تكوين العقل الإنساني نفسه . فلم يعد هذا العقل مقيداً بقيد غير ما تحتمه حياة الجماعة وتوحيه ، على ألا تفرض حياة الجماعة على حرية الأفراد قيداً لا توجب الضرورة فرضه .

هذا كله يتناوله الأستاذ راندال في الكتاب الرابع من مؤلفه الجليل ، وهو الذي يتألف منه الجزء الثاني من هذه الترجمة العربية ، وهو يتناوله بتفصيل وتدقيق لا يتسع هذا التقديم لأكثر مما سبق إشارة إلى موضوعاته .

٥

من حقنا في خاتمة هذا التقديم أن نتساءل : ثم ماذا ؟ الى أي مدى قدر لهذا التفكير أن يبلغ ؟ هل ترانا أو ترى الأجيال التي تخلفنا ترى الإنسان وقد استطاع ان يصل بين كوكبنا الأرضي وبين غيره من الكواكب ، وأن يمحو بذلك فكرة المكان بكل صورها . أم ان هذا الفكر الإنساني الحديث وهذه الحضارة التي أنشأها معرضان لنكسة تشبه ما حدث في عهود سبقت حين اندثرت الإمبراطورية الرومانية ، وحين توارت الحضارة المصرية والحضارة الإغريقية بالحجاب ، وحين ارتدت الأمم التي أنشأت الحضارات الكبرى في مصر وفي الهند وفي الصين على أعقابها بعد أن تولى تفكيرهـا الملال فآثر أن يستريح ؟ أم أن التفكير والحضارة والإنسانية نفسها معرضة جميعها لما هو شر من ذلك — معرضة للدمار والفناء بما أبدع التفكير الإنساني من قوى يخشى أن يعجز عن ضبطها في المستقبل ، فاذ هي تقضي عليه القضاء المبرم ، وبذلك تقوم الساعة وينفخ في الصور ويقدم الإنسان حسابه إلى بارئه .

أخشى أن يثير هـذا السؤال اتهامي بأنني أطاوع عقلي الباطن المتأثر بمخلفات الماضي ، وأنني تحت سلطان هذا الماضي أنشر صحفاً طواها التفكير العلمي إلى غير عودة . وأخشى أن أتهم كذلك بأنني أطرح أسئلة لا يتأتى لغير العلم حلها ، وأن العلماء سيوفقون لا محالة إلى هذا الحل . على أنني لست أنفرد بطرح هذه الأسئلة . فالجماعات العلمية والقانونية والسياسية تطرحها اليوم وتحاول أن تصور لنفسها ما تحسبه مصيرها غداً إلى أن ينتهي العلم إلى حلها . فالمفكرون جميعاً يعنون أنفسهم بمشكلة السلام يريدون أن يجنبوا العالم أهوال الحرب وكوارثها بعد الذي ذاقه من ويلات حربين

كبيرتين خلال نصف قرن . ولا يزال ساسة العالم وعلماؤه يبذلون من تفكيرهم لبلوغ هذا الغرض ما ينوء به الجهد ، وهم من بعد ذلك في ريب من مقدرتهم على إقرار السلام الدائم في العالم . كذلك يبذل الساسة ورجال الشرع غاية الجهد ليحققوا فكرة الوحدة العالمية وليشيدوها على أساس من مبادىء القانون الدولي الثابتة المستقرة . وهم إلى اليوم في حيرة كيف يوفقون بين الفكرة القومية والفكرة العالمية . والعلماء ينظرون إلى ما تكشف عنه علمهم من هذه القوى الجديدة الجبارة التي أصبحت في سلطان الإنسان بعد أن اهتدى إلى تفتيت الذرة يريدون أن يجنبوا العالم شرور هذه الذرة المفتتة ، وأن يجعلوا هذه القوة الخارقة في خدمته ، بدل أن تكون سبب دماره وفنائه ، ورجال الفلسفة والأدب ينظرون إلى هذا كله فيسري بعضهم بمنطقه أو بخياله خلال المستقبل يحاول أن يصور ما لعله ينطوي عليه ، ويقف بعضهم حائراً أمام هذا المستقبل المخوف المملوء بالغيب المحجوب عن الأبصار والبصائر .

ولست أزعم القدرة على أن أبلغ ما لم يبلغه العلماء والفلاسفة والكتاب . لكنني أخشى أن يتراجع الفكر أمام القوى الجديدة الجبارة التي اهتدى إليها مخافة النتائج المدمرة التي تترتب عليها ، وأن يصاب التفكير الإنساني لذلك بنكسة ترده عن الاندفاع في التيار الحاضر إلى تيار جديد . أخشى ، وإن كنت أرجو ، أن يكون الجانب الذي لا يزال غيباً على العلم ، أقصد جانب الروح الإنساني ، أكثر ضياء وأقوى إشعاعاً من هذا التفكير الذي هدانا إلى ما وصلنا إليه اليوم ، وما نقل التفكير الإنساني عبر هذه المراحل الواسعة التي قطعها في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة . فإذا نحن أزحنا عن الروح من الحجب مثل ما أزحنا عن الفكر ، وإذا نحن استطعنا أن نطلق الروح من عقاله كما أطلقنا الفكر ، فعن أية قوة يتمخض هذا الروح الحر الطليق . وهل ترى تكون تلك القوى أملاً لخير الإنسانية وبقائها ، أم تكون وسيلة من وسائل ركونها إلى النرفانا البوذية حيث يسترد الإنسان سلامه المطمئن

في جمود الأبدية ؟

هذه أسئلة أوجهها في ختام هذا التقديم وإن لم يكن لها بكتاب الأستاذ راندال صلة . لكنها تشغل بالي كما تشغل بال كثيرين ، ولعلها تشغل بال الأستاذ راندال نفسه ، وإن كان أحد منا لا يستطيع أن يجيب عليها قبل أن يحل العلم المسائل الكثيرة المعقدة الباقية أمامه ، والتي تفتح للتفكير الإنساني يوم تحل آفاقاً جديدة واسعة .

أما وقد أوفيت على الغاية التي قصدت إليها بتقديم هذا الكتاب من حيث موضوعه ، وذكرت ما للأستاذ راندال من فضل عظيم في تأليفه ، فحق عليّ لقراء العربية في أقطار الأرض جميعاً أن أذكر فضل الذين نقلوا الكتاب إلى لغتنا وما بذلوا من جهد لتكون الترجمة دقيقة غاية الدقة ، ومؤدية ما أراده المؤلف من غير زيادة أو نقص ، حق عليّ أن أذكر فضل مترجم الكتاب الدكتور طعمه ، ومراجعه الأستاذ برهان دجاني ، وطبيعي أن يكون لهما مثل هذا الفضل وهما من هيئة التدريس في الجامعة الأمريكية ببيروت ، فلن تفوتهما الدقة بحكم عملهما في الجامعة كلما تناولا عملاً علمياً جليلا .

وقد أضافا بنقل هذا الكتاب إلى المكتبة العربية ذخراً كانت في حاجة إلى مثله فجزاهما الله خير الجزاء .

مقـدمـة المؤلف[٧]

عندما يترك زائر روما منطقة الكورسو Corso ويتجول غرباً باتجاه نهر التيبر Tiber طائفاً بالشوارع الضيقة المتشابكة التي تعج بالشباب والشيوخ من أبناء عاصمة إيطاليا الحديثة ، تأخذه نشوة لا تفتر وهو يتتبع الآثار العظيمة التي نقشتها على لوحة الصخور أجيال الرومانيين المتعاقبين حيث يسكن أحفادهم في منازلهم اليوم ، ولو كنت أنت هذا الزائر وتركت جانباً حافلة الشارع وتجنبت تلك السيارة الكبيرة ثم دخلت في إحدى المنعطفات ، لوجدت أمامك كتلة من أعمدة بديعة متداعية لمدرج قديم هو ملعب مارسيوس Campus Martius الذي كان رعايا الإمبراطور هادريان يلهون في فنائه . وترى بين بعض الأعمدة الواقفة بقايا جدران من الأحجار الكبيرة اقتلعت من بعض المباني الإمبراطورية واستعملت لتشييد قلعة قائمة بنيت يوم كانت عائلات الأورسيني والكولونا الإقطاعية تتحارب من أجل انتخاب ليو أو غريغوري لكرسي البابوية . وفي القسم العلوي حافة مزينة بزخارف من عهد الرينسانس تعود إلى أيام برامنت وميكل أنجلو . بينما ترى هنا وهناك ملاط جدران من القرن الثامن عشر Ottocento وقد أخذت تتداعى تحت وطأة فرق القمصان الحمراء التي قادها غاريبالدي أو فرق القمصان السود التي أنشأها موسوليني . ولو أنك اجتزت ساحة مزدحمة ودخلت ذلك الطريق الضيق

الذي يتوسط قصرين من قصور التاريخ الشهيرة لرأيت نفسك في أحد المراكز التي تقام فيها احتفالات الفاشست أمام قبر فكتور عمانوئيل القائم في كنيسة القديسة ماريا روتندا Maria Rotonda ، ذلك البناء المشهور في التاريخ باسم البانثيون Pantheon الذي بناه الإمبراطور هادريان ليخلد غزوة الفيالق الرومانية لجميع الآلهة الشرقية . وهكذا تجد الأفراد جيلاً بعد جيل يكيفون أبنية العهود السابقة لتطابق حاجاتهم ورغائبهم ، فتارة يحتفظون بها كاملة دون أي تحوير مكتفين بمجرد تغيير استعمالها . وتارة يضيفون أحجاراً جديدة وأشكالاً جديدة . وأحياناً أخرى يهدمونها ويعيدون بناءها بالمواد القديمة . ومع ذلك تستمر الحياة لتكرر في حيوية جديدة ، ومن غير اكتراث لما كان من قبل ، دورة الولادة والأمل والفشل والموت ، في ظل إمبراطور أو أمير ، أو بابا ، أو ملك أو دكتاتور . حقاً ان روما هي المدينة الخالدة : خالدة بقصورها وأبنيتها القديمة ، خالدة بأشواقها وآمالها الجديدة ، وكأنها جديرة بأن تكون رمزاً للانسانية التي اعتبرتها لمدة طويلة مركزها .

وما تاريخ الإنسانية سوى تاريخ جهود وأبنية تتناولها يد الإنسان بالتعديل المستمر فتتسع لتآلف التيارات الجديدة للحياة . وهو أيضاً قصة جدران قديمة شاخت فعملت فيها معاول التهديم ثم أعيد بناؤها بأشكال جديدة . وقصة البرابرة القساة وما جنته أيديهم المدنسة على الأبنية الأثرية الشامخة من تشويه وتخريب ، وقصة الكنائس القديمة التي حافظ عليها المؤمنون بورع وتقى ، والقصور التي دمرت من أجل طريق جديد يفتح ، والمنازل الشعبية الحقيرة التي هدمت ليأخذ مكانها شارع فسيح ، والمجالس النيابية الحديثة تنعقد في أروقة حكام الرينسانس الطغاة . وأخيراً قصة مجالس أركان الشيوعية تلتئم في مقاصف الأسياد الرومانيين . وإذا كان استمرار الماضي في الحاضر غير ملموس في أي مكان آخر قدر ما هو ملموس في عاصمة الباباوات ، فمن الواضح أيضاً أننا لو أخذنا رجالاً يعيشون في أصقاع متعددة ، ويحترفون مهناً مختلفة لوجدنا أن المثل العليا التي يؤمن بها مزارع في كاليفورنيا مثلاً

أو عامل منجم في بانسلفانيا ، أو صاحب قطيع من الغنم في كندا ، أو عضو نادٍ مثقف في بونس آيرس ، إنما هي كلها شذرات تجمعت من هنا وهناك في رحلة الإنسانية خلال الأجيال الطويلة ، وصيغت في قوالب فكريــة جديدة لتخدم حاجات أوستراليا أو أمريكا . ولو نحن قمنا بجولة فكرية في ثنايا عقل الرجل الحديث لانكشف لنا عن التراكم من الاعتقادات التي استمرت دون تغير خلال عصور من التاريخ ؛ ولرأينا أفكاراً التقطت من صحف الصباح وتجمعت كلها ليتشكل منها بناء واحد وإنما على أساس مترجرج ضعيف . ومع ذلك فهذه الأفكار على درجة من القوة بحيث يلجأ إليها الإنسان لتلبية حاجاته وإملاء فجوات كثيرة في تفكيره . يؤمن رجل اليوم أن ذرة الزئبق يمكن أن تصبح ذهباً ، وأن يسوع الناصري قام من الموت وهو يجلس الآن على يمين الله ، وأن استشهاد الإنسان في ساحة القتال من أجل وطنه مجد وفخار ، وأن كل نزاع بين الأمم يجب أن يصار إلى حله في محكمة دولية ؛ وأنه يجب أن يتوطد حكم الديمقراطية في العالم ، وهو يدين بجميع هذه الاعتقادات على أساس قليل من الوعي بأصلها ومغزاها وعلاقتها بحياته وكأنه يشبه بذلك الولد الروماني الذي يلعب في شوارع مدينته دون أي حس بالماضي الذي يحيط به .

إن استكشاف عقل الجيل الجديد ، وإيضاح الخطوط العديدة التي تدخل في تركيبه المعقد ، وإرجاعها إلى فجر ظهورها حين أخذ التاريخ ينسجها بعضها مع البعض ، عمل فيه نشوة تفوق نشوة القيام بنزهة في روما . ولكن فيه أيضاً ما هو أكثر من النشوة . هو عمل في غاية الأهمية بالنسبة لمن يريد أن يتفهم الحياة التي تحيط به ، وأن يدرك قواها العقلية المحركة ، ويتبين اتجاهاتها وتيارها ، وربما أيضاً يساهم في دفعها . الأفكار هي أكثر عناصر الحضارة الإنسانية بقاء وما نجده منها في العقل الحديث له جذوره في الماضي السحيق ، ثم إن الإنسان يتصل بأجداده الأقدمين عن طريق العقل ، أكثر مما يتصل بهم عن طريق الروابط الطبيعية أو العرقية . ولشد ما ينطبق هذا

بصورة خاصة على أمريكا . فهي على الرغم من تاريخها الحديث جزء من الحضارة الأوروبية قدر ما هي روما ذاتها . لذلك إذا أردنا أن نفهم العلم والدين والفن والأخلاق الحديثة ونقدرها ونحكم عليها ، كان من اللازم الضروري أن نفهم مآثر البشرية الكبيرة في الماضي وما خلقته وخلفته من جو روحي يستنشق عبيره الإنسان الحديث اليوم .

غير أن الحاجة الرئيسية التي تدفعنا إلى تحليل اعتقادات الناس وأصولها تعود إلى حقيقة واقعة لا تعطى قسطها من الأهمية . فالأفكار ليست كآلهة الأولمب أبدية الفتوة لا تتغير ولكنها ككل شيء إنساني تولد وتكبر وتنضج وقد تموت . فهي حية إذن وكل ما هو حي لا بد أن تكون له بيئة يعيش فيها ويألف شروطها . نقول ذلك لميل شائع بين الناس لأن يعتبروا مجموعة عقائدهم هم كالأطواد التي يرفعون بصرهم إليها ثابتة لا تتغير . فكل ابتعاد عنها نوع من السخف . أو ينظروا إليها كما ينظرون إلى النقد الذهبي الخالص المجرب الذي لا يجد صعوبة في التداول في أي زمان أو مكان . فكأنما المسيحية والعلم والديمقراطية والملكية الخاصة قد وجدت في الماضي مثلما هي موجودة الآن وكأن وجودها سيستمر إلى الأبد . وحين تجد الناس على استعداد للاقرار بوقوع تغيرات ثورية في الأمور المادية المحسوسة تجد القليل منهم يدركون حدوث التغيرات ذاتها في الأمور الفكرية المجردة . وما سبب صعوبة هذا التصور بأن الناس كان لهم من المعتقدات فيما مضى خلاف ما لهم اليوم ، وإنما يكاد يكون مستحيلاً أن نصدق أنهم حقاً اعتقدوا جازمين مخلصين بتلك السفسطات الظاهرة على ذات الشكل وبذات البداهة التي يؤمن الناس بها اليوم بأقدس اعتقاداتهم . ثم إن الرجوع إلى تاريخ هذه الاعتقادات ونموها يسهل علينا التحسس بالعلاقة القائمة بين الأفكار ومكان ظهورها وزمنه ، وبصدقها إزاء المحيط الذي نشأت فيه ، وبفائدتها طالما أن ذلك المحيط ما زال يمدها بعناصر الحياة والبقاء .

وأخيراً إذا كانت عقول الأفراد تشبه الفسيفساء في تركيبها أو الطرس

الذي تراكم عليه اعتقاد فوق اعتقاد ، فإنه لمن الأهمية القصوى أن نفهم تاريخ تلك الاعتقادات وعلة وجودها وفي ما إذا كان يجب الأخذ بها أو إهمالها . وعلى هذا الصعيد من البحث تثار أسئلة كثيرة : ما هي موجات الفكر الكبيرة التي أدت إلى تراكم تلك الاعتقادات بعضها فوق بعض وما هو الشكل الذي اتخذته ؟ ماذا كانت تعني بالنسبة للشعوب التي دانت بها حين بلغت حدها الأعلى من الانتشار ؟ وهل من قيمة لها خلفتها وراءها ؟ وماذا يجب على الناس أن يبحثوا عنه مجدداً لأنفسهم في مهمة بناء الحضارة ، تلك المهمة التي لا تنتهي ؟ وعندما يتوصل الإنسان إلى فهم ما يقدمه العالم الخارجي له والإحاطة بمصادر الأمل في نفسه فإن من واجبه أيضاً أن يستأنف البحث عن تأثير الماضي في الحاضر وأن يفهمه ويعتبره ملكاً له لكي يصبح سيده .

الكتاب الأول

النظرة العقلية لمسيحية القرون الوسطى

١ تحدُّر الشعوب الغربيّة

التاريخ كمأثرة إنسانية

جرت العادة على تشبيه سير التاريخ بنهر عظيم ينبع جدولاً صغيراً في الماضي السحيق ويبدأ جريانه من سهول آسيا ثم ينحدر متدرجاً خلال العصور ، جامعاً المياه من روافد جديدة في طريقه ، وآخذاً في النمو والاتساع ، حتى إذا صار إلى أيامنا هذه شمل العالم بأسره . بل إن الناس قد جعلوا من هذا الجريان التاريخي كائناً حيّاً ينمو بفعل إرادته متبعاً قوانينه الخاصة من أجل تحقيق هدف سبق أن وضعه لنفسه .

وقد تحدثوا عن « ديالكتيك الأفكار » وقالوا بأن الناس والحضارات ليسوا سوى وسائل طيعة يتخذها هذا الكائن العظيم في سبيل تحقيق غاياته . إلا أن ملاحظاً لم يكن قد آمن بعد بمثل هذا التفسير يصعب عليه أن يميز مثل هذا الاندفاع المطرد في مجرى الحوادث الإنسانية . بل هو يشعر فوق ذلك بأن اعتبار الإنسانية أداة طيعة تتم الأشياء على مرأى منها وتدرك الغايات بوساطتها ، دون أن يكون لها أي فعل فيها ، إنما هو تكذيب لحقيقة لا ريب فيها : وهي أن الأفراد هم الذين صنعوا التاريخ وليس التاريخ هو الذي صنع الأفراد . فالأفراد هم الذين بنوا الحضارة ، وهم الذين اهتدوا بعد كد وجد طويلين إلى جميع الطرق المتيسرة لصنع الأشياء ، وهم الذين

توصلوا بعد تعب وكد إلى كل فكرة من الأفكار التي أصبحت اليوم جزءاً من تراث الماضي ، وقد كانوا بكل تأكيد يعملون دائماً بتأثير محيطهم وبالمواد الميسورة لديهم ، إلا أنهم عملوا كأفراد وكأجناس ، لا كمخلوقات مجردة بالمعنى الذي قد توحيه لنا لفظة « الإنسانية » المجردة . إن المزيج المعقد من العقائد والمثل العليا الذي يحيا به العالم الحديث ويعمل بمقتضاه ليس هبة من الآلهة كما زعمت الأسطورة القديمة . بل هو مأثرة حية حققتها سلسلة طويلة من الأجيال البشرية .

ولم تتم هذه المأثرة بصورة مطردة مستمرة كما تتكون كرة الثلج العظيمة أثناء دحرجتها . بل إن أمماً وأجناساً بأسرها أبدعت أفكاراً بعد الآلام والجهود المرهقة العنيفة ، ثم اختفت تاركة أثراً ضئيلاً في عقول الأجيال التي تلتها وجاءت جماعات أخرى فتناولت ذلك الأثر الضئيل وبنت عليه وأضافت إليه ثم صهرته في بوتقة اعتقاداتها ، ثم تناولته شعوب أخرى بالتشويه . ولقد قامت بعدئذ محاولات جديدة كثيرة ، وفقدت إلى الأبد أشياء عديدة قيمة ، بينما عاشت أشياء أخرى متنوعة عديمة الفائدة ، بل أكيدة الضرر . ومن الممكن الآن بفضل وفرة المصادر المتيسرة وبفضل ما يبذله التتبع العلمي الحديث من جهود لا تعرف الملل أن نرجع إلى الماضي السحيق ونعيد بناء يشبه ما كانت عليه تلك الحضارات أعظم الشبه ، لنتمكن من النظر إليها كوحدات تاريخية كاملة . وكلما تقدم مثل هذا العمل العلمي فإنه يثير في نفوسنا الدهشة والعجب حين نطلع على جميع ما عرفته الحضارات القديمة العريقة . وان المصريين مثلاً كانوا ، في الألف الرابع قبل الميلاد ، ومعاصريهم البابليين ، عظيمي الشبه بنا نحن ، أو بعبارة أخرى كانوا إنسانيين بهذا المقدار. ولكن القيام بمهمة كهذه لا يدخل في نطاق بحثنا هذا الذي ينحصر في محاولتنا أن نتبين كيف أن الأفراد توصلوا إلى الاعتقاد بما يعتقدون به الآن . إن حضارتنا نحن مزيج مما استطاع أجدادنا جمعه من الثقافات المندثرة وما استطاعوا إضافته إلى المواد التي وجدوها جاهزة أمامهم . ويمكننا أن نكون

فهماً أفضل لكل ذلك إذا نحن بدأنا بالشعوب الغربية ، ورأينا كيف أنها تبنت الماضي وجعلت من كنوزه كنوزاً لها واستفادت منها .

الحضارة الغربية على مسرح التاريخ

عندما نتحدث عن الحضارة اليوم في معرض الثناء ، فالذي نعنيه بالحضارة هو ذلك المجموع من الاعتقادات والعادات السائدة في أوروبا وفي أجزاء الكرة الأرضية التي يقطنها أناس من أصل أوروبي . وإذا توخينا من هذا التحديد بعض الغايات وجدناه مرادفاً للعالم المسيحي . وإذا توخينا غايات أخرى غيرها وجدناه مرادفاً للبلدان التي حسنتها الثورة الصناعية ، وهذه الحضارة هي التي استطاعت بفضل العلم التطبيقي ، وبفضل ما امتلكته عن طريق هذا العلم من الأساحة الفاتكة والبوارج الثقيلة ، أن تفرض على الكرة الأرضية بكاملها سيطرتها السطحية . وهي حضارة جد فتية إذا قيست بمقياس الحضارات ، إذ ان الاستمرار التاريخي الذي تزعمه يقل عن ألف سنة ، ولكن التغيرات التي مرت بها في هذه المدة تفوق ما عرفته أية حضارة أخرى في العالم . ومع أنها قد امتلكت ناصية العلم لأكثر من ثلاثة قرون خلت ، فإنها لم تظهر تفوقاً واضحاً على الحضارات الأخرى إلا في السنوات المئة الأخيرة . ففي نهاية القرن الثامن عشر مثلاً لم يجد إمبراطور الصين لدى الغرب شيئاً جديراً بأن يتعلمه . وما زال الكثيرون يتساءلون عمّ إذا لم يكن حينذاك على حق . ولكن هذه الحضارة هي إرثنا ، ونحن ، ولربما العالم بكامله ، مرتبطون بها ، وقبل أن نشرع بفحص ظروف نموها نجد من المفيد أن ننظر إليها من خلال إطارها التاريخي الصحيح .

الحضارة الغربية هي ثمرة أجيال من الرجال عاشوا في الغالب في شمال غربي أوروبا بعد أن دخلت الإمبراطورية الرومانية القديمة في دور من الانحلال الفكري والاجتماعي . وهي تمثل انصهار أفكار العالم الهليني مع عادات البرابرة، غزاة الإمبراطورية، ومزاج عقلهم . وقد اضمحلت حضارة الرومان

المادية والفكرية بتأثير أسباب كثيرة ومعقدة لم تكن الغزوات البربرية لتزيد أبداً عن مجرد عامل مساهم بينها ، بل لعلها نتيجة أكثر منها سبباً . ثم أخذ مركز الحياة الفكرية ينتقل أكثر فأكثر صوب الشرق ، نحو القسطنطينية ، الأغريقية الهلينية . أما في الغرب فإن عوامل عديدة – بينها غزو الإسلام لقسم كبير من حوض المتوسط – أخذت في الوقت نفسه تدفع مركز القوة صوب الشمال حيث يبدو وقد تمركز أيام شارلمان في فرنسا وغربي ألمانيا . ولم تكن أكثرية هذه المناطق منحدرة من تلك الأقوام التي أنتجت الحضارة القديمة ، وإنما كانت مزيجاً من كثرة من قدماء الغوليين الذين حضرهم الرومان في فجر العصر المسيحي ، وقلة صغيرة من التيوتونيين الغزاة الوافدين من الشرق . وحتى في إيطاليا الرومانية وأسبانيا وجنوبي فرنسا أصبح « البرابرة » الجدد يشكلون قسماً كبيراً من السكان . ومعنى هذا الانتقال صوب الشمال هو أن الشعوب الغربية ، التي أخذت تظهر تدريجياً بنتيجة امتزاج هذه العناصر ، تكونت من أقوام أحدث عهداً بالحضارة من شعوب المتوسط ، وهؤلاء الأقوام كانوا بالإضافة إلى ذلك يعيشون في بقعة قليلة السكان وفي ظروف اجتماعية شبيهة بظروف الرائدين المستوطنين . وحتى في الجنوب أخذت الحياة الاجتماعية تتجه بشكل متزايد نحو الخشونة . ففي إيطاليا وإسبانيا وجنوبي فرنسا استمرت الثقافة القديمة في الغالب مع قليل من الانقطاع ، ولكن حتى هنا فإن الأساس الاقتصادي قاسى طوراً من الانحلال . أما في الشمال فقد كانت المشكلة الرئيسية منذ أيام الغزوة الرومانية الأولى مشكلة بناء حياة اجتماعية منظمة في منطقة متأخرة نسبياً ، وتمثل ثقافة عالم البحر المتوسط بقدر ما يمكن من السرعة . وقد كان تدفق البرابرة وتسلمهم زمام الحكم سبباً في إعاقة حركة التقدم التي كانت قد سجلت تقدماً ملحوظاً تحت الحكم الروماني ، بل في إحداث انكفاء واضح على الأرجح لفترة من الزمن . وبوسعنا أن نكون فكرة عن الوضع إذا مثلناه بوضع أمريكا في بدء القرن التاسع عشر . فالشمال الغربي من أوروبا يقابله وادي المسيسبي وغربي

الولايات المتحدة ، وإيطاليا وجنوبي أوروبا يقابلهما بالتفوق الثقافي شاطىء المحيط الأطلسي ، والقسطنطينية والشرق يقابلان أوروبا كمركز للحضارة . ولما كانت أوروبا الغربية تشتمل على مجتمع من الرواد ، يناضل لبناء بلاد جديدة ولا يصرف سوى القليل من الوقت في الأمور العقلية ، فقد سمي ذلك الطور من التاريخ « بالعصور المظلمة » هذا إذا صحت التسمية . ولئن كان هذا العصر « مظلماً » في أوروبا الغربية ، فما سبب ذلك فقدان القوة أو العزم في سكانها ، ولا فقدان الأمل بأن تصبح الحياة غنية في المستقبل ، وإنما سببه أن تلك البلاد كانت حينذاك ، كبلاد الحدود الامريكية فيما بعد ، تصب جهودها الوافرة في الأعمال التي لا بد من إنجازها قبل أن يتاح الأمل بنشوء أية بيئة مثقفة .

وهكذا انتقل مركز الحياة الغربية إلى مناطق يقطنها أقوام أصبحت منذ ذلك التاريخ تدعى بالشعوب الغربية ، انصرف معظم جهدهم نحو إنماء بلاد قليلة السكان ، فأما القلة من النبلاء والرهبان الناعمين ببعض الفراغ : فكان لديها ثقافة عالية تضاهي الثقافة التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية في دور أفولها . ولكننا نجد إلى جانب هؤلاء كتلاً بشرية كبيرة من الأميين والمكافحين على الأرض ، لم تكن مشاغل الحياة لتترك لهم مجالاً للتنعم والرفاه . وهذا يشبه ما حصل في أميركا بعد غزوها إذ كنت تجد فئات عالية الثقافة في المدن الساحلية ، بينما كان سكان الداخل رواداً يتصفون بالبأس والذكاء ولكن تعوزهم الثقافة . ولم يكن بوسع الأغلبية من هذه الشعوب الغربية أن تنمي الثقافة أو تتمثلها ، مع أن الفن وطلب العلم كانا يزدهران حيثما وجد تأثير الكنيسة . واضطروا لمدة لا تقل عن خمسمائة سنة ، أن يعيشوا حياة الرواد المناضلين في الغابات والمناطق غير المأهولة من أوروبا ، بعيدين عن التيارات الثقافية السائدة بعد ساكن كاليفورنيا أو أستراليا عنها قبل ما يقرب من جيلين . ولو كان في العالم وقتئذ مصانع أو رؤوس أموال فائضة تبتغي الأسواق لكان من السهل أن يعهد إلى هؤلاء الغربيين بدور « الشعوب المتأخرة » ، ولوجد

كتاب كثيرون يقيمون الدليل على أن أجناساً بشرية كهذه تظهر مثل هذا العجز عن التعلم من العالم الهليني إلى حد أن كل ما بلغته على مدى القرون الطويلة لم يتجاوز المظاهر الخارجية للمسيحية البدائية ، إنما هي عبء على الثقافات الشرقية كعبء الرجل الأصفر أو الأسمر اليوم ، وهذا قول مردود ، غير أنه يصعب علينا بالطبع أن ندرك أن أجداد الأوروبيين ابتدأوا بهذا القسط الضئيل وكان نموهم على هذه الدرجة من البطء . وليس من دواعي الفخر مطلقاً أن نقر أن الثروات العقلية التي وصلوا بعد طول الوقت إليها ، بقيت مئات السنين مهملة ومجهولة منهم . إن ثروات الاغريق والشرق ، وهي التي تبناها الرومان وجعلوها على مدى أربعة قرون أو خمسة قسماً من كيانهم ، والتي تمثلتها الثقافات السامية بدون صعوبة تذكر ، احتاجت الشعوب الأوروبية إلى ضعف هذا الزمن لكي تدخلها إلى حياتها ، إلا أن ظروف حياتها كانت أشد وأقسى ، وعلى ذلك لم تصل الشعوب الغربية إلى مرتبة البدائية في فهم الأفكار القديمة إلا في القرن الثاني عشر ، ولم تدرك إلا في القرن السادس عشر المستوى الفكري الذي أدركه رجال روما أو القسطنطينية أو الإسكندرية قبل ألف سنة ، والذي كان يخولها أن تدعي حضارة كالتي حققها سكان الهند أو الصين منذ زمن يسبق ظهور المسيحية بقرون عديدة . وربما كانت الأجناس البشرية كالأفراد ، كلما زادت فترة طفولتهـــا ، كانت ، بسبب ذلك ، أقدر على الاستمرار في طلب العلم ، بعد أن يكون الآخرون قد بلغوا نهاية حدودهم واستنفدوا كل مواهبهم .

ولسنا نفكر في أن شعوب الغرب وقد اكتمل امتزاجها ، توصلت في القرن الثالث عشر إلى إنشاء مجتمع رائع بالصورة والجمال ، تهفو لذكره كثير من القلوب في أيامنا هذه ، لما كان يمتلكه من أمور ثمينة نفتقدها اليوم ويبدو أننا أضعناها . ولكن هذا المجتمع كان ، بالرغم من جماله ، فجاً وجاهلاً وحديثاً ، فهو مجتمع من الرواد المناضلين للخروج من فترة طويلة من قساوة العيش والنضال لمجرد البقاء الروحي والمادي . ولو اعتبرنا أن القرن الحادي

عشر يمثل نهاية تلك « العصور المظلمة » التي كانت الشعوب الغربية أثناءها تكافح لتأمين الأسس المادية لحياتها ، لوجب علينا أن نقر أن أوروبا الغربية لم تكن حينذاك سوى أحد المراكز النائية في الحياة البشرية . فغابات فرنسا البدائية لم يكن يعيش بها سوى بضعة ملايين من الفلاحين الأشداء ، ولم يكن في المناطق القابلة للسكن في إنجلترا سوى ما يقارب المليون من السكان . وكانت الوحوش الكاسرة تجوب شوارع المدن الصغيرة وأسواقها . ولقد كان هنالك بكل تأكيد ، شيء من الفن ، ولكنه فن « بدائي » مستحب ، أما التعلم ورفاهية الحياة المدينية فقد كانا بعيدين جداً بعدهما من قرى وادي المسيسبي في أيام واشنطن . وفي الشرق البعيد كانت تقبع القسطنطينية وريثة اليونان وروما ، وكانت على رغم ركودها وتأخر حياتها تحتوي من الحضارة أضعاف ما يحتويه الغرب كله . إلا أن الإمبراطورية الشرقية لم تكن وريثة الحقيقية للمعرفة ، بل كانت وريثته الحقيقية بغداد ، قصبة الخلافة العباسية وموطن العلم الإغريقي ، ففيها نشط العقل ، وإليها انتقلت الفلسفة الهلينية ومعرفة الطبيعة ، بعد أن طردهما التعصب المسيحي من القسطنطينية . وفي أرض اسبانيا التي نشر الإسلام ظله حديثاً عليها ، في قرطبة وغرناطة ، أخذ الغزاة المسلمون يشجعون الثقافة الهلينية ، وكان علماء المسلمين ينظرون من مدنهم الغنية و مكاتبهم الزاخرة بالكتب النادرة الثمينة نظرة احتقار صوب الشمال حيث كان شعب زراعي بسيط يعيش في فرنسا وألمانيا . ولكن إذا أردنا أن نكتشف ما كان من حضارات حقيقية ، دعائمها إرث طويل من النشاط الروحي والازدهار المادي ، وجب أن نفتش عنها في الشرق البعيد ، فيما وراء بلاد ما بين النهرين التي أنشأ الساميون فيها مزيجاً من حضارات الأقدمين فنصل إلى الهند والصين . وإذا قسنا كل ما في الغرب بمقاييس حضارتيهما وجدناه بكل تأكيد هزيلاً وفقيراً .

نهضة القرن الثاني عشر

بنت أوروبا تدريجياً أسس حياة ثقافية خاصة بها. فلقد تقدمت الحياة الزراعية وأصبحت تنتج فائضاً من المحاصيل رافق تصريفه طلب لمنتوجات البلاد الأخرى. ونشأت بلدان ذات أسواق تجارية لتبادل السلع المحلية ولتصريف البضائع الكمالية الواردة من الشرق، وبنشوء المدن الآهلة بالسكان وازدياد أوقات الفراغ، واتساع أنواع الاهتمام، تولد فضول عقلي كانت مظاهره فحص الاعتقادات القائمة والتطلع إلى معارف أخرى. ويعتبر تأسيس دير كلوني Cluny العظيم في القرن العاشر بداية الإسراع في حركة تنشيط الحياة الدينية التي نجم عنها إصلاحات جمة انتهت بتغيير الكنيسة وقلبها من صبغتها المحلية الغالبة في القرون المظلمة: يوم كانت هنالك أديرة صغيرة يعيش رهبانها من حرث الأرض وتنظيف الغابات ويسترقون بعض الفراغ لقراءة المخطوطات القديمة، إلى نظام البابوية الشامل والمؤسسات الجديدة الكثيرة التي هيأت للأفراد متسعاً من الوقت لإرضاء فضولهم الفكري. ولقد أدى هذا بدوره إلى زيادة المهتمين بالحياة الفكرية وخلق – بصورة غير مباشرة – تربة خصبة للاتجاهات الجديدة في الفكر. فنشأت في قصور الإقطاعيين وفي بيوت التجار الأغنياء في المدن ثقافة قائمة على الغزل والغناء. ثم إن الحروب الصليبية، وهي أولى مغامرات أوروبا للتوسع؛ أتاحت للكثيرين من أبناء أوروبا الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية التي كانت تفوق الثقافة الأوروبية بمراحل كثيرة، كما أن غزوة القسطنطينية عام ١٢٠٤ أتاحت الاحتكاك المباشر باليونان. وبالرغم مما للأحداث من أهمية، فإن نضوج الشعوب الأوروبية لم يأت نتيجة لحادث واحد كحصول احتكاك أو نشوء مؤسسة، وإنما كان ثمرة للنمو البطيء الأكيد لمجتمع القرون الوسطى، وخاصة في الحقل الاقتصادي.

ولقد أقام أبناء أوروبا الغربية، في الفترة الواقعة بين مطلع القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر حضارة كانت إلى حد بعيد شاملة ومتسعة.

ونحن عندما نشير إلى ثقافة القرون الوسطى فإنما نعني بصورة عامة هذه المجموعة من العقائد والعادات . ولسنا نبالغ إذا قلنا إن هذا كان أول عهد الشعوب التي تسيطر الآن على الكرة الأرضية بكاملها ، بإقامة ما يمكن تسميته «حضارة» . ومنذ نهضة القرن الثاني عشر حتى اليوم ، لم تمر فترة بل لم تمر لحظة واحدة توقفت خلالهما عن العمل قوى التغير والتطور ، أو حل مكان النمو الاقتصادي والفكري ركود في الحياة كركود الصين أو الهند أو الشرق بصورة عامة على مدى أجيال طويلة في تاريخها . ومنذ ذلك الحين والقوة البشرية والذكاء الإنساني دائبان على تحويل الإرث الذي تحدر إليهما وتحسينه ، وهو عمل لم يبلغ في أي دور من أدوار التاريخ سرعة كسرعته اليوم . ومع ذلك فقد بقيت على ثبات واستقرار نسبي ولمدى عدة قرون بعض الميزات العامة والواسعة لعالم القرون الوسطى وفطرته . وتلك هي الأفكار والمثل التي تشكل فعلاً وحقاً ، الأسس الدفينة للعالم المسيحي الحديث . وبقي الكثير منها حتى الجيل الماضي أساسياً في معتقدات الأغلبية الكثيرة من الناس ، وما زال بعضها يعتبر أساسياً حتى يومنا هذا . وحتى حين يشعر الفرنسيون أو الإنجليز من أبناء عصرنا الحديث أن عقل القرون الوسطى أغرب ما يكون عنهم ، فإن التغيرات التي حصلت منذ ذلك الحين ، والتحديدات المعاصرة لاختلاف المواقف لا يمكن فهمها إلا على ضوء ما حصل قبلاً . وان أفضل طريقة لفهم الأفكار والاعتقادات كثيراً ما تكون في معرفة العوامل الأولى التي أدت إليها .

فإذا ابتدأنا إذن بعالم القرن الثالث عشر فسنحاول أن نصور مشهد الحياة كما رآه وأحسه أسلافنا . وسنحاول أن نتبين ما بقي ثابتاً نسبياً وما اضمحل وزال ، وسنقف على الخصائص الرئيسية للاكتشافات المتتالية التي حولت عالم القرون الوسطى إلى الكون الذي نعيش فيه اليوم .

المـــراجع

الأسس المادية لحضارة القرون الوسطى :

Lynn Thorndike, *H. of Medieval Europe;* C. Stephenson, *Medieval History;* E.M. Hulme, *The Middle Ages;* G.B. Adams, *Civilization during the M.A.;* A.L. Guérard,*French Civilization, from its Origins to the Close of the M.A.* Brief outlines of economic development:
H. Heaton, *Economic H. of Europe;* F.L. Nussbaum, *H. of the Econ. Institutions of Modern Europe;* N.S.B. Gras, *Int. to Econ. H. Fuller:* H. Pirenne, *Ec. and Soc. H. of Med. Europe ;* J.W. Thompson, *Ec. and Soc. H. of the M.A., Ec. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.; A. Dopsch, Ec. and Soc. Foundations of Med. Civilizatoin.* H. Sée, *Histoire économique et sociale de la France ; J. Kulischer, Allgemein Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit.* The *Cambridge Medieval History* and the *Histoire Générale* of Laviessé et Rambaud contain much material. Eileen Power, *Medieval People;* G.G. Coulton, *Life in the M.A.;* P. Boissonade, *Life and Work in Med. Europe;* A. Luchaire, *Social France at the Time of Philip Augustus.* C.G. Crump and E.F. Jacob, *The Legacy of the M.A.;* Munro and Sellery, *Med. Civilization.*

في النظام الإقطاعي :

Articles "Feudalism", "Land Tenure," "Manorial System," in *Encyc. of the Soc. Sciences; Camb. Med. Hist.*, II, c. 20, III, c. 18. C. Seignobos, *The Feudal Régime.* C. Petit-Dutaillis, *The Feudal Monarchy in France and England;* F. Funck-Brentano, *The M.A. (Nat.*

H. of France). Munroe Smith, *Dev. of Eur. Law*, B. III; R.W. and A.J. Carlyle, *H. of Med. Pol. Theory in the West*, III pt., I.N. Neilson, *Med Agrarian Economy; N.S.B.* Gras, H. *of Agriculture;* G.G. Coulton, *The Med. Village.*

في التجارة والبلدان :

C. Day, *H. of Commerce;* S. Baldwin, *Business in the M.A.;* Pirenne, Thompson. H. Sée, *Modern Capitalism*. E. Lipson, *Ec. H. of England*, L.F. Salzman, *English Trade in the M.A., English Industries in the M.A.* H. Pirenne, *Med. Cities;* M.V. Clarke, *The Med. City State;* C. Stephenson, *Borough and Town*. L. Mumford, *Culture of Cities.*

في الحضارة البيزنطية :

Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, is still the most interesting account; recent is J.B. Bury, *H. of the Later Roman Empire, H. of the Eastern Roman Empire*. S. Runciman, *Byz. Civilization;* R. Byron, *The Byz. Achievement*. Histories of the Byz. Empire by C. Diehl, N.H. Baynes, and E.A. Foord.

في الحضارة الإسلامية :

Classic estimate by Gibbon in *Decline and Fall*, L. LI. T.W. Arnold and A. Guillaume *Legacy of Islam*. Amir Ali, *H. of the Saracens;* Chapman, *H. of Spain;* R.P.A. Dozy, *Spanish Islam;* S. Lane-Poole, *The Moors in Spain*. G. Sarton *Int. to the H. of Science*, I; E.G. Browne, *Arabian Medicine;* C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science, The Renaissance of the 12th Cent.* D.E. O'Leary, *Arabic Thought;* T.J. de Boer, *H. of Philosophy in Islam*. J.E. Sandys, *H. of Classical Scholarship*, I, chs. 22, 23.

٢ العالم كمشهد من دراما الخلاص

الملحمة المسيحية ومسرحها

أظهر أناتول فرانس في مقطع من روايته «حديقة إبيقوروس» التباين الواضح بين عالم القرون الوسطى وعالمنا اليوم بقوله :

« اننا نجد بعض الصعوبة في تصور عقلية رجل من القدماء يجزم أن الأرض مركز العالم وأن جميع الكواكب تدور حولها ، بل لقد كان هذا الرجل يحس تحت أقدامه أرواح الهالكين في الجحيم تأكلها النيران ، وربما رأى بعينيه واشتم بأنفه أدخنة الجحيم الكبريتية تتصاعد من شقوق في الصخور . وإذا رفع رأسه نحو العلاء تأمل السماوات الاثنتي عشرة ، سماء العناصر المشتملة على الهواء والنار ، ثم القمر وعطارد والزهرة التي زارها دانتي نهار الجمعة الحزينة في سنة ١٣٠٠ ثم الشمس والمريخ والمشتري وزحل ثم الفلك الذي لا يفسد ، وقد تدلت منه النجوم كأنها المصابيح . وتميز بصيرته وراء ذلك السماء التاسعة وهي التي يصعد إليها القديسون والأولياء ، ثم الفلك الأول المتحرك وأخيراً سماء السماوات موطن الأبرار المباركين وهي التي كان يؤمل أن يحمله بعد موته إليها ملاكان يرتديان البياض بعد أن تطهرت نفسه بالمعمودية وتعطرت بزيت القرابين الأخيرة . ولم يكن لله في تلك الأيام من أبناء سوى البشر ، وكانت خليقته بأجمعها ، كالكاتدرائية

الواسعة ، مرتبة في سذاجة الطفولة ورواء الشعر . وكان هذا الكون الذي يتخيله على غاية البساطة حتى ليشبه في كامل شكله وحركاته بعض الساعات الكبيرة المزينة التي تحركها الآلات .

أما الآن فقد انقضى زمن السماوات الاثنتي عشرة والكواكب التي كانت توزع على الناس منذ الولادة الحظوظ والأقدار ، فتمنحهم حسن الطالع أو شؤمه ، وتعطيهم السعادة أو الشقاء . وزال من الكون المشتري أو زحل وأصبحنا نجيل الطرف والعقل في رهبة الكون اللامتناهية ، فلا نرى سماء يقطنها الأخيار والملائكة ، بل شموساً دائرة تبلغ مئات الملايين عدداً يحف بموكبها فلك غريبة لا تراها العيون . وما شمسنا وسط هذه اللانهاية من العوالم سوى فقاعة من غاز ، وما أرضنا سوى نقطة من طين .

العوالم تموت لأنها تولد ، ولا نهاية لولادتها أو لموتها . والخليقة ، وهي البعيدة أبداً عن الكمال ، متغيرة لا تستقر على حال ، والنجوم تنطفىء فلا ندري إذا كانت بنات الضياء قد ابتدأت بموتها حياة نجوم جديدة ، مثمرة الوجود . والكواكب ، أتراها صائرة إلى ذوبان ، لتعود سيرتها الأولى نجوماً تشع الضياء . وكل ما نعرفه أن ليس في فضاء السماء أكثر مما في الأرض من الاستقرار ، وأن قانون العمل والجهد يحكم اللانهاية من العالم .

هنالك نجوم أمام أعيننا ، ينطفىء ضياؤها ونجوم أخرى يتضاءل نورها كشعاع الشمعة الذائبة . إن السماوات التي ظنها الناس مرة فوق الفساد لا تعرف من خلود سوى خلود الاندفاع [1] » .

ولكن أهم حقيقة عن عالم القرون الوسطى ، كما تبدو لعقولنا المتصنعة المعقدة الحادة ، هي الغاية الأساسية للكون على أنه المسرح الذي تتمثل عليه الدراما الكبيرة التي أعدها الله للجنس البشري . ومهما يكن رجل القرون الوسطى محدوداً في معرفته للعالم الكبير ، فثمة أمر واحد لم يكن يشك به على الإطلاق ، وذلك أن الأرض والسماوات وما فيهما لم تخلقا إلا ليعرف غايته

ويحقق قدره . وكان قد ألف ، بما سمعه من القصص والخرافات ، قصة تلك الخليقة ، وما وقع بها من مشاهد مؤثرة ، وزين له الخيال صورة حية لما سيقع : حتى لقد امتلكت عليه الفكر بمثل ما زينت جدران كاتدرائيته الواسعة ونوافذها الزجاجية . أما نظرة الرجل العادي الى غاية التاريخ وإلى مكانه منه ، فقد سردها الفيلسوف المعاصر سانتيانا بكلمات جميلة واستمد وصفه هذا من كتاب للأسقف بوسويه Bossuet اسمه « بحث في التاريخ العام » Discourse on Universal History كتبه في نهـــاية القرن السابع عشر يوم كان قادة الفكر حينذاك قد تجاوزوا الأفكار التي بني عليها . قال سانتيانا :

«كان في البدء – على حد ما يروي القصص المسيحي – ملك سماوي عظيم حكيم صالح يحيط به بلاط من الموسيقيين المجنحين والرسل . ولقد وجد هذا الملك منذ الأزل وإنما كان دائماً ينوي – حين تحين الساعة – أن يخلق كائنات زمنية تكون بدرجات متفاوتة ، صوراً ناقصة عنه . وابتدأت هذه المخلوقات حياتها – وقد جعل الإنسان على رأسها – في السنة ٤٠٠٤ قبل الميلاد وستعيش زمناً غير محدود ولكن يرجح أن تكون نهاية حياتها في عام ٤٠٠٤ بعد الميلاد وذلك حفظاً للتناسق الزمني . تبتدىء هذه الدراما وتنتهي بصورتين عظيمتين نشاهد في الأولى الشمس والقمر والنجوم ، والأرض وما فيها من نبات ومن حيوان ، تأخذ انصياعاً لكلمة الله مركزها الخاص ، كما نرى الطبيعة تبرز إلى الوجود بجميع قوانينها . وبفعل خاص من الله خلق الرجل الأول من طين ، وكونت المرأة من أحد أضلاعه بينما كان غارقاً في سبات عميق . ووضعا في حديقة جميلة كثيراً ما كانا فيهـــا يشاهدان الله صاحبها وهو يتنزه في الأمسيات الجميلة . وسمح لهما أن يتوجها أنّى يريدان وأن يأكلا من جميع الثمار باستثناء شجرة واحدة . ولكنهما بدافع من الشيطان خالفا الوصية الالهية فطردا من الفردوس واللعنة فوق رأسيهما . وحكم على الرجل أن يعيش من عرق جبينه وعلى المرأة أن تشقى

في الحمل والوضع . وقد ورث هؤلاء الأولاد منذ أن حمل بهم طبائع آبائهم المضطربة . فولدوا بالخطيئة ليجدوا الاضطراب والموت داخل نفوسهم وفي كل ما حولهم .

وفي الوقت نفسه حين وجد الله أن ما صنعته يداه مهدد بالفناء الكامل وعد أن يخلص بعض أبناء آدم في الوقت المناسب وأن يعيدهم لحياة طبيعية . وهذا الخلاص كان سيتم في النهاية بوساطة فرد من أبناء حواء تحطم قدمه رأس الأفعى . ولكن هذا الخلاص النهائي كان يستبق بأكثر من خلاص جزئي خاص . هكذا أنقذ نوح من الطوفان ، ولوط من سدوم ، وإسحق من التضحية وموسى من مصر ، وأنقذت جميع أرواح المؤمنين من النسيان الوثني وعبادة الأصنام . ذلك أن قبيلة معينة قد اختيرت منذ البدء لتحفظ حية في نفوس أبنائها ذكرى أحكام الله ووعوده ، بينما كان الآخرون من البشر ، وقد استسلموا لانحطاطهم الطبيعي ، يغرقون أكثر فأكثر في الجرائم والضلالات . أما الطوفان الذي جاء ليعاقب هذه الآثام فإنه لم يفد في شفائها . « فتجدد العالم ، وارتفعت الأرض من جديد فوق المياه ، ولكن هذا التجدد ظل يحمل آثاراً من الغضب الإلهي الأبدي . من ذلك أن الطبيعة كانت قبل الطوفان على غاية القوة والبأس ، ولكن جميع أركانها ضعفت بعده ، لطول ما غمرتها المياه ، فأصبح الهواء محملاً برطوبة ثقيلة وسبباً من أسباب الفساد . وضعف تركيب الكون . وتناقص أجل الحياة الإنسانية بعد أن كان يبلغ ألفاً من السنين . وخسرت الأعشاب والجذور قوتها حتى احتاج الإنسان أن يقتات من لحوم الحيوانات الأخرى ... وأخذ الموت يقوى على الحياة . وأحس الناس بدنو العقاب . ولما كانوا يغرقون يوماً بعد يوم في آثامهم كان حقاً أن يرزحوا تحت عبء آلامهم . وابان تغير الغذاء مقدار تقهقرهم وانحطاطهم ، إذ بازدياد ضعفهم ازدادت شراستهم واشتد تعطشهم للدماء » .

وأصبح في العالم منذ الآن روحان ، أو فريقان أو مدينتان — على حد

مصطلح القديس أوغسطين ، فأما مدينة الشيطان فهي في أساسها فاسدة وضالة ، مهما مهرت في الفن أو الحرب أو الفلسفة . وما فرحها سوى قناع هزلي ، وما جمالها سوى طلاء القبور . وهي مدينة ينكرها الله ، وينكرها ضمير الإنسان لغرورها وقسوتها وبؤسها الخفي ، وجهلها بكل ما يجدر بأن يعرفه إنسان قدر له الخلود . وحين نجد مدينة الشيطان هذه غارقة في ضلالتها وغوايتها لا يظهر منها غير جوانبها المظلمة فقط ، تعيش في الوقت ذاته مدينة الله وتسكنها الأنفس المؤمنة التي أعدها الله للخلاص . ومع أن هذه المدينة تظهر وضيعة إذا قيست بمقاييس العالم الأرضي ، غير أن سكانها الكثيرين هم الذين تطهرت نفوسهم من أبناء السماء ، وقد أعدت لتكون خالدة إلى الأبــد . أما أصحاب هذه المدينة فهم أولاً البطاركة والأنبياء الذين ظلوا خلال حياتهم الطافحة بالآلام والإيمان مخلصين إلى قبس الوحي الذي شع في نفوسهم ينتظرون بصبر وأناة انكشاف الحق الأزلي ونور الوحي الإلهي . وإلى هذه المدينة ذاتها يفد المجوس الذين تبعوا النجم حتى وصلوا إلى المذود في بيت لحم ، ورهط من الأتقياء الصالحين في طليعتهم سمعان الشيخ ويوحنا المعمدان الذي شاهد المسيح وسار على أقدام ثابتة إليه ، وبطرس الذي أوحى له الآب الذي في السماء ، أن المسيح إله :

ولقد تم الخلاص فعلاً بحلول الكلمة في أحشاء مريم العذراء ، وبموت المسيح على الصليب ، وبنزوله إلى القبر ، وبعثه في اليوم الثالث كما جاء في الكتب المقدسة . لا بإقامة ملك أرضي زمني كما تخيل اليهود الذين قهرتهم شهواتهم . وأخيراً من أبناء هذه المدينة جميع الذين يؤمنون برسالة المسيح وعظمتها ويعتقدون بقوة صفاته وصدق دعوته لتحقيق المحبة الإلهية .

بعد هذا الحدث الالهي يصبح التاريخ البشري بكامله مجرد صراع فقط بين هاتين المدينتين ، يتخذ أشكالاً مختلفة . فهو صراع بين مذهبين في الأخلاق ، الواحد طبيعي والثاني إلهي . وبين فلسفتين ، عقلية وسماوية . وبين نوعين من الجمال ، جسدي وروحي . وبين مجدين زمني وأزلي .

وبين مؤسستين ، العلم والكنيسة . وقد تتهادن هاتان الفئتان أحياناً ولكن يظل بينهما تباين جوهري أساسي ، ويملأ صراعهما الأجيال والعصور إلى أن يوضع القمح مع الزوان ويتقاسمان الأرض بينهما ، تلك الأرض ذاتها التي تحاربا من أجلها – ثم يجيء الحصاد ... ويأتي اليوم الرهيب ، إذ يبصر أولئك الذين حسبوا أمور الدين خدعة وخيالا الرب العظيم ينحدر وسط غيوم من السماء . والملائكة تنفخ أبواقها ، والموتى ينتشرون من القبور ، والحكم الذي لا مرد له يصدر على كل إنسان ، فيبتهل الصالحون ويحزن الأشرار . عندها يدخل الأخيار السماء في صحبة الله ربهم وآلههم ، ويدخل الأشرار الجحيم في صحبة الشيطان سيدهم يتحملون العذاب الأبدي .

وهكذا تنتهي دراما التاريخ على صورة ثابتة : فترى أجواقاً ممجدة يرتدي ملائكتها أثواباً طويلة ناصعة البياض تصعد للعلاء ... وسط أناشيد متنوعة ... في غناء مشع لامتناه . ودونهم في الأسفل يحترق الأشرار وتأكل أجسادهم النيران الملتهبة بعد أن تحولوا إلى نصف وحوش مرعبة ثم يبتلعهم أتون لهيب مخيف . وهكذا تنفصل هاتان المدينتان بعضهما عن بعض تبعاً لما كان بينهما من اختلاف في الجوهر والأساس فتحمل كل مدينة ثمارها وتعكس طبيعتها الحقة »[٢] .

الطبقات المثقفة والرجل العادي

قبل أن نحلل الاعتقادات السائدة في القرون الوسطى والأهداف التي وضعها الناس لأنفسهم بشيء من الإسهاب ، لا بد لنا من الإشارة إلى الهوة السحيقة التي كانت تفصل بين عامة الناس الجاهلة وبين خاصتهم المثقفة . قد توجد مثل هذه الهوة في كل عصر ، وقد تكون اليوم أوسع مما كانت عليه في أي وقت مضى ، بالرغم من نظامنا الدراسي الحديث وما حققه من تقدم وتطور . غير أن ظروفاً شتى جعلت هذه الهوة أكثر إتساعاً في القرون الوسطى ، ولو بصورة سطحية على الأقل . فلقد كان القسم الأعظم من الناس يعيشون الحياة القاسية التي يحياها الفلاحون الأشداء الذين لا يتاح

لهم قط أن يخرجوا من مزارعهم وقراهم إلا في رحلة صيد مع سيدهم الإقطاعي . وكانوا بسبب أميتهم عاجزين عن القراءة أو الكتابة ، ولذلك كان لا بد لهم أن يعتمدوا على ما يسمعونه من الحجاج والتجار العائدين في تلقف معلوماتهم عن العالم الخارجي . أما الفرصة الوحيدة التي كانت تتيح لهم الاطلاع على أمور جديدة فهي حين يتصلون براهب القرية . غير أن هذه الطبقة من الرهبان كانت شديدة الجهل قليلة التعليم . فالفقر الشديد والعمل المتواصل كانا يحولان دون انصبابهم على المخطوطات والكتب ، كما أن كبار الأساقفة والمطارنة كانوا يحتقرونهم . ولم تكن جميع الوسائل التي تسهل انتشار المعرفة اليوم كالصحف أو المجلات أو السينما ــ هذا إذا لم نذكر شيئاً عن التدريس ــ والتي تجعل تقريباً كل مزارع أو عامل ملماً بالحوادث وأحياناً بالأفكار ــ لم تكن هذه موجودة بعضها أو ما يماثلها قبل ستمائة عام . وعلاوة على ذلك فإن الطبقة المثقفة ذاتها كانت أقل عدداً بكثير مما هي عليه اليوم . إذ بالرغم من أننا نقرأ مثلاً أن طلاب جامعات بولونيا وباريس كانوا يعدون بالالآف فإن عدد الجامعات المهمة الكبيرة لم يتجاوز الاثنتي عشرة جامعة حتى القرن الرابع عشر . وكان جميع هؤلاء الطلاب تقريباً من رجال الدين لأن هذه الطبقة كانت تضم ما يمكن أن نسميه اليوم بالحرف القانونية والسياسية والتعليمية . وكانوا يعيشون بمعزل عن باقي المجتمع ، قليلي الاختلاط بالناس يعتقدون جازمين أن العلم دائرة خاصة بهم لا يجوز للعامة دخولها دون التعرض لنتائج خطيرة ، وإذا علمت أن جميع الكتب العلمية ــ أو التي تزعم أن لها هذه الصفة ــ وأن معظم الوثائق كانت باللغة اللاتينية التي تجهلها الجماهير فضلاً عن أغلبية الشعب الإيطالي لاتضح لك أكثر فأكثر الانفصال الشديد بين الطبقتين : المثقفة والعامية . وأما الكتاب المقدس الذي كان أساسياً في حياة القرون الوسطى بكاملها فلم يكن متيسراً إلا بالترجمة اللاتينية التي وضعها القديس جيروم . وقد سبقت ترجمته إلى اللغة العامية حركة الإصلاح وكانت إحدى المآخذ الرئيسية التي أخذت

على المصلحين الأولين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر أمثال وايكليف Wyclif وهاس Hus ، أنهما جعلا الكتاب المقدس في متناول الجماهير . وكان الوعظ الديني غير مفهوم إلى أن جاء في مطلع القرن الثالث عشر الآباء المتسولون والدومنيكان والفرنسيسكان فأخذوا يعظون بلغة تفهمها الجماهير . وهذا يفسر لنا الشعبية التي تمتع بها رهبان هذه الفرق الذين أحسوا آلام الشعب وشعروا أن رسالتهم كانت موجهة إليه وأن الواجب يقضي عليهم أن يقتسموا علمهم مع جميع الناس .

ولم تكن الطبقات العليا بعيدة تماماً عن مصادر العلم . فقد توصل النبلاء الإقطاعيون في أواخر القرون الوسطى إلى تعلم الكتابة والقراءة بطريقة خاصة . ونشأ في قصورهم أدب غنائي غزلي وقصص أسفار ومغامرات هدفه تسلية هؤلاء الأسياد ولكنه يتضمن بمجموعه المآثر الأولى التي حققها الأدب الأوروبي . وكان تجار المدن الأغنياء على جانب من الثقافة أيضاً حتى إذا أردنا اكتشاف أية ثقافة علمانية عميقة وجب أن نبحث عنها على الأكثر بين كبار العائلات التجارية ، وأمناء سر البلديات ، والموظفين الذين كانت الحياة التجارية المعقدة تقتضي وجودهم . فالشاعر دانتي الفلورنسي مثلاً كان ابن كاتب للعدل وهو يمثل هذا النوع من ثقافة المدن التي كانت مزدهرة في مدن إيطاليا الشمالية النشيطة في القرن الثالث عشر . وقد نشأت طبقات مماثلة في ألمانيا وفرنسا وفلاندرز ، وعندما اكتشف الأدب الكلاسيكي ونشأت حركة إحياء له وجد بين أفراد هذه الطبقات أتباعاً معجبين متحمسين له كانوا في الحقيقة أول أصحاب المذهب الإنساني في النهضة . ولقد نشأ من أجل إشباع رغبة هذا الجمهور المتزايد من القراء أدب واسع من العلم الشعبي مزج المتعة والفائدة وتناول بطبيعة الحال أموراً عجيبة غريبة . ولكن « رواية الوردة Romaunt of the Rose » التي كان لها قراء كثيرون والتي ترجمت إلى لغات عديدة والتي نقلها شوسر Chaucer إلى الانجليزية ، و « صورة العالم Image of the World » و « رواية سدراخ

Romance of Sidrach » و « الكـنز the Treasure » للكاتب برونيتو لاتيني Bruneto Latini معلم دانتي ، و « خصائص الأشيـاء Properties of Things » لبـارتولوميو الإنجليزي Bartholomew ، وجميع الذين نسجوا على غرارهم ليست في الواقع أقرب إلى أفضل معرفة علمية في أيامهم من مجلات « العلم الشعبي » بالنسبة للمعرفة الصحيحة في أيامنا هذه . وإذا قورنت هذه الكتب بالموسوعات الكبيرة التي ألفها ألبرت الكبير Albert the Great والقديس توما الانجليزي ومـا تضمنته من حكمة وحجة فإنها تبدو شديدة الشبه بالصحافة العلمية المزيفة المعروفة اليوم .

عالم الرجل العامي

وإذا انتقلنا الآن إلى الاعتقادات الشائعة بين الناس عن العالم والدور الذي أعده الله لهم فيه نجدها مزيجاً من ملاحظات ثاقبة عن الأشياء التي قد تقع تحت حيز اختبارهم فتتأثر منها حياتهم اليومية ، ومن قصص وخرافات عجيبة عن الأزمنة البعيدة والأمكنة النائية ، ومن اعتقاد راسخ بالتوراة محرفة بتأثير خيالهم الشعبي ، فيما يحاولون تفسيره من أمور ترتفع عن مستوى الاختبار العلمي العادي . ومن هذه الاعتقادات الشائعة أن الله خلق العالم وجميع ما فيه في ستة أيام وفقاً للتقليد العبراني القديم ، ولئن وقعت أية تغيرات في الكون بعد عملية الخلق الأولى فهي كلها من عمل الإنسان . والأرض سهل واسع مسطح يحيط بها الماء من كل جانب . وتمتد فوقها قبة السماء حيث تتحرك الشمس والقمر والكواكب ، وتحمل الملائكة النجوم وهي تشبه المصابيح ، وكان الرجل العامي أكثر معرفة بحركات الأجسام السماوية من الرجل الحديث لأنه كان يعيش في عالم واسع منفتح حتى إذا غابت الشمس لم تكن لديه أية وسائل اصطناعية للإضاءة مما أتاح له فرصة واسعة ليتعرف على اتجاهات النجوم ومجاريها . وكان يدفعه إلى ذلك اهتمام المزارع بمعرفة تأثير الأفلاك على الطقس . هذا إذا لم نقل شيئاً عما كان يعرفه من التنجيم

الذي تحدر إليه من العصور القديمة ، ومن بلاد الكفار ، فكان يعتمد عليه ليوجهه في مشروعاته وليساعده في تنظيم الزراعة وشفاء الجسم والتنبؤ بالمستقبل . وكان يؤمن بحرفية الرموز التي رواها العهد القديم من التوراة ، وربما كان يعتقد بما ذكره أحد الأساقفة القدماء من أن السماء ليست كرة وانما هي خيمة أو مظلة . « هو الذي فتح السماوات كالستائر ومدها كالخيمة ليسكن فيها » . ويتحدث الكتاب المقدس عن سقف لها وليس للكرة أي سقف ولقد جاء أيضاً : « أن الشمس ترتفع فوق الأرض عندما يجيء لوط إلى زوآر » فالأرض مسطحة . والشمس لا تمر تحتها في الليل . ولكنها تمر عبر الأجزاء الشمالية منها «كأنها مختبئة وراء جدار . ثم تهبط الشمس وتسرع إلى مكانها الذي ارتفعت منه »[٣] .

أخذ راهب يدعى كوزماس Kosmas هذه العبارات فألف كتاباً في القرن السادس كان واسع الانتشار حتى بين المثقفين وظل كذلك إلى القرن الثاني عشر . وقد صور العالم فيه كأنه مظلة مستطيلة الشكل ، الفضاء فوقها ممتلىء بالماء الذي يتساقط عليها مطراً .

غير أن جميع الذين كانت الكتب العلمية الشعبية في متناولهم أثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر توصلوا إلى معرفة أفضل من هذه المعرفة . وكانوا يقيمون الدليل بسهولة على كروية الأرض ودوران الأفلاك والكواكب السيارة حولها .

« ورد في كتاب يعود تاريخ وضعه إلى القرن العاشر أن الله صنع السماء في اليوم الثاني وهي جسم مرئي . ومع ذلك لا نراه أبداً بسبب ارتفاعه الكبير وكثافة الغيوم وضعف بصرنا . وتضم السماء في صدرها العالم بكامله ، وتدور دائماً حولنا أسرع من أي دولاب طاحون . وتدور تحت الأرض كما تدور فوقها . وهي مدورة بكاملها ومرصعة بالنجوم . والحقيقة أن الشمس تذهب

بأمر من الله بين الأرض والسماء ، فإذا كان النهار علت فوق الأرض وإذا حل الليل انحدرت تحتها . وهي تدور أبداً ودائماً حولها فيضيء نورها القسم السفلي من الأرض في الليل كما يشع فوق رؤوسنا في النهار ... والشمس كبيرة جداً حتى لتبلغ سعتها دائرة الأرض حسبما تروي الكتب . ولكنها تظهر لنا صغيرة الحجم لأنها بعيدة جداً عن بصرنا . وكل شيء يصغر بقدر ما هو بعيد عنا ... ثم إن القمر والنجوم تتلقى كلها نورها من الشمس الكبيرة . والشمس تمثل منقذنا السيد المسيح وهو شمس العدالة ، كما أن النجوم اللامعة تمثل جماعة المؤمنين بالله الذي ينعكس نوره علينا »[٤] .

والسماء بعيدة لدرجة أنه إذا وقع حجر كبير منها فإنه يستغرق مئة سنة قبل أن يصل إلى الأرض . وحقيقة الأمر أن معظم الرجال المثقفين كانوا يعرفون الخطوط الرئيسية لعلم الفلك اليوناني الذي كان في متناول العلماء وإنما تحيط به طائفة من الخرافات . هكذا مثلاً نقرأ في كتاب « سدراخ » أن النجوم الهاوية هي ممر الرياح أو أنها تكونت من رطوبة أنفاس الأرض حين تصل للطبقات العليا من الهواء ، أو ربما كانت رجوماً نارية يرميها الملائكة الصالحون على الشياطين ، أشرار الملائكة الساقطين الذين يحاولون الرجوع إلى السماء بعد طردهم منها .

أما معلومات الرجل العادي من الجغرافيا فقد كانت تأتيه عن طريق الرواد المسافرين وما يروونه من قصص وحكايات . ولكنه كان مستعداً حينذاك كما هو اليوم على الأغلب أن يصدق كل ما يروى عن البلاد البعيدة وسكانها الغريبين . على أننا يجب أن لا ننسى أن جميع هذه القصص العجيبة التي كانت تحمل « طابع القرون الوسطى » كانت مأخوذة من كتب القدماء وبينهم بلايني Pliny من الرومان والمتأخرين من الكلاسيك اليونان . وهي تمثل الاعتقادات الشائعة في الحضارات القديمة كما في القرون الوسطى على حد سواء . غير أنه يجب أن لا يغرب عن بالنا أن هذه الاعتقادات لم تكن خطوة إلى الوراء ، إنما كانت تمثل أعلى مستوى علمي وصل إليه جميع

الناس ما عدا قلة ضئيلة منهم . وكنموذج لهذه الاعتقادات الغريبة ما يلي :

« الساتير Satyrs نصفه الأعلى بشر ونصفه الأسفل ماعز أو حصان ، يشبه الإنسان بعض الشبه . ولهذه المخلوقات أنوف معقوفة ، وقرون في الجباه ، وأقدام كأقدام الماعز . ولقد شاهد القديس أنطونيوس أحد هذه المخلوقات الغريبة في الصحراء ... وهي على أنواع مختلفة : فبعضها له رؤوس كرؤوس كلاب الصيد واسمها « سينوسيفالي » وهي أقرب إلى الحيوانات منها إلى الرجال ، وبعضها يسمى وحيد العين وقد دعي كذلك لأن له عيناً واحدة في منتصف الجبين ، وبعضها ليس له رؤوس وأنوف وعيونها في آكتافها وبعضها له وجوه مسطحة بدون مناخير وتستطيع إذا مدت شفاهها السفلى أن تغطي وجوهها من قيظ الشمس وفي سيثيا نوع ذو آذان كبيرة وعريضة إلى حد أنها تتمكن من تغطية أجسامها بها ويسمى هذا النوع البانشيوس أو ذوي الآذان الكبيرة ... وفي الحبشة نوع آخر له قدم واحدة ولكنها كبيرة وعريضة إلى حد أنه إذا رفعها استطاع تغطية كامل جسمه ليتقي حرارة الشمس الملتهبة ، وهي كلها سريعة العدو حتى لتشبه كلاب الصيد ، ولقد سماها اليونان سينوبودس ، أو وحيدة القدم ، وبعضها له حوافر مقلوبة وراء أرجلها ، وفي كل قدم ثماني أصابع وهذه تمرح شاخصة في صحراء ليبيا »[٥] .

ولم تكن عجائب الحيوانات والنباتات أقل غرابة من هذه :

« يقول ابن سينا ان الدببة تلد قطعة من اللحم ناقصة بشعة المنظر حتى إذا وضعتها تلعق الأم هذه الكتلة فتكون أشكال أعضائها المختلفة وهي تلعقها ... فالجرو أو الشبل هو قطعة صغيرة من اللحم لا تتجاوز حجم الفأرة ، لا عيون لها ولا آذان ، وله مخالب كالبراعم لم تتكون بعد . والأم تكون جرواً أو شبلاً من هذه الكتلة من اللحم بلعقها . ويروي ثيوفراستوس أمراً عجيباً هو أن لحم الدببة إذا طبخ في تلك الفترة من رقادها يتبخر ولا يبقى أثر للحم ، وإنما تبقى كمية قليلة من الأخلاط »[٦] .

« وهنالك أمر آخر في غاية الدهشة والعجب : يقال إن الأفيال في الحبشة وفي بلاد أخرى يتم اصطيادها بأن تذهب فتاتان عاريتان للصحراء وقد تدلت شعورهما ، تحمل الواحدة وعاء والأخرى سيفاً . ثم تأخذ هاتان الفتاتان بالغناء وحدهما فإذا سمعهما الفيل استحسن الغناء واقترب منهما وأخذ يلعق ثدييهما ثم ينام تحت تأثير الغناء ، وعندها تطعنه إحدى الفتاتين بالسيف في صدره وتتلقى الأخرى دمه في الوعاء الذي تحمله . ويستعمل سكان تلك البلاد دم الفيل لصبغ الثياب وتهيئة الألوان منه »[٧] .

« أما التنين فهو أضخم أنواع الافعوان . يحدث أنه حينما يخرج من جبه ويرتفع عالياً تقع تموجات في الهواء ويتعكر ماء البحر من سمه . وله عرف وفم صغير يستنشق به دفعات قليلة مستقيمة من الهواء . وله أسنان كالمنشار ويتمتع بقوة بالغة لا في أسنانه فحسب وإنما في ذنبه أيضاً ، وهو يؤذي إذا عض بأنيابه أو انتشرت رائحته الكريهة . ولكن ليس له سم كالأفاعي الأخرى . وغالباً ما يربط أربعة أو خمسة منها أذناب بعضها البعض وترفع رؤوسها ثم تبحر في البحر أو الأنهر الكبيرة سعياً وراء الصيد ، وبين الفيل والتنين حرب دائمة . ولكن الفيل يشعر في نهاية الأمر بالتعب ، نتيجة لما يلحقه من العمى ، فيهوي بثقله على التنين ويموت كل منهما بما يكيله من الضربات للآخر ، أما السبب في أن التنين يشتهي دم الفيل فهو لبرودته . يقول جيروم ان التنين بحالة عطش دائم لأنه لا يجد أبداً ماء كافياً ليروي ظمأه البالغ . وهو يفتح فمه باتجاه معاكس للريح ليطفىء لهيب عطشه . ولذلك فهو عندما يبصر المراكب تمخر عباب البحر مدفوعة بريح قوية يندفع سريعاً باتجاه معاكس لها ليبتلع الريح الباردة فيقلب المركب بسبب ضخامة جسمه أو بسبب الضغط القوي الذي يحدثه باندفاعه . وعندما يبصر البحارة التنين قادماً صوبهم ويستدلون على وجوده بما يثيره من اضطراب الماء فإنهم ينزلون الأشرعة حالاً ، فيحيد عنهم التنين وينجون على هذا الشكل »[٨] .

وتزداد عجائب أي بلد بقدر ما يزداد بعده. فبارتولوميو الإنجليزي عندما يتحدث عن نشوء بلاده في العصور القديمة يقول:

« إنجلترا هي أبعد جزيرة في المحيط، يحيط بها البحر من كل جانب، وهي خارجة عن استدارة العالم، وتسمى أحياناً البيون Albion، وهي تستمد اسمها من تلك الصخور البيضاء التي كانت تشاهد على شواطئها. جاءها على مر الزمن أمراء طروادة وأسيادها، بعد أن تهدمت مدينتهم، في أسطول كبير وثبتوا أقدامهم على شواطىء هذه الجزيرة بوحي من آلهتهم بالاس Pallas وحاربوا المردة التي كانت تقطنها، فتغلبوا عليها بالحيلة أحياناً، وبالقوة أحياناً أخرى، حتى تم لهم فتح الجزيرة فسموها بريطانيا نسبة إلى أميرهم بروت Brute ».

ولكن الكاتب ذاته عندما يصف إنجلترا التي عاش فيها وعرفها تجده أكثر وثوقاً فيما يروي، إذ يقول:

« إنجلترا بلاد ذات أرض طيبة قوية. وهي أغنى بقعة في العالم، حتى أنها لا تحتاج إلى العون من أي بلاد أخرى، بل إن كل بلد يحتاجها، وهي غنية بأسباب الفرح ومباهج الحياة. يعيش فيها أناس كثيرو المرح والغبطة، أحرار القلوب واللسان، بل أن أيديهم أكثر انطلاقاً من ألسنتهم وأفضل منها »[٩].

ثم إنه يعرف فرنسا جيداً، فيصفها قائلاً:

« إن أرض فرنسا هذه هي أرض ممتازة فيها وفرة من الأشجار والكروم والحبوب والثمار، تشرفها أنهار وينابيع كثيرة. وفيها عدة مدن شهيرة عظيمة. ولكن باريس تفوقها كلها. وتشبه أثينا قديماً. إذ كما أن مدينة أثينا غذت الفنون الحرة والآداب والفلسفة ونشطت العلوم فعظم بذلك قدرها بين اليونان، هكذا باريس تلعب في أيامنا هذه نفس الدور، لا بالنسبة لفرنسا وحدها بل بالنسبة لأوروبا بكاملها. فهي مركز الحكمة، تتلقى كل ما

يأتي من أي بلد آخر في العالم ، وتحكم الجميع بسلام . وكموطن للأخلاق العذبة تبدو شيقة لمن أوتي الحكمة ومن لم يؤتها . وهذه المدينة مليئة بالخير والكنوز ؛ تنعم بالطمأنينة والسلام ، ويفوح من أنهارها هواء عذب يستنشقه الفلاسفة . وفيها حقول ومراع جميلة وجبال خضراء منعشة يجد فيها العلماء الذين أتعبهم الدرس الراحة والنشاط . وفيها شوارع منسقة وبيوت مريحة لطلاب العلم . وبالإضافة إلى ذلك كله تتسع هذه المدينة لجميع الذين يفدون إليها وتفوق كل المدن الأخرى بهذه الأمور وبأشياء كثيرة غيرها »[١٠] .

غير أن الهند بعيدة قاصية !

« ليست الهند أغنى بلاد العالم وأكبرها فحسب ، بل هي أيضاً أكثرها دهشة وغرابة . يقول بلايني : الهند بلاد طافحة بالعجائب . ففيها حيوانات كبيرة وكلاب صيد أكبر من أي كلاب أخرى في العالم . ويبلغ من علو بعض أشجارها أن الناس لا يستطيعون أن يوصلوا سهامهم إلى رؤوسها حين يطلقونها . وهذا سبب غنى الأرض واعتدال الطقس والهواء والماء فيها . ويبلغ من كبر واتساع بعض أشجار التين أن فرقة من الفرسان تستطيع أن تجلس في ظل شجرة واحدة . وكذلك يكبر القصب ويطول فيها إلى حد أن كل قطعة بين عقدتين تستطيع أن تحمل أحياناً ثلاثة رجال فوق الماء . وفي الهند رجال ذوو قامات كبيرة وهم لا يبصقون قط ولا ينتابهم وجع رأس وأضراس أو يصابون برمد في العيون أو تؤلمهم حرارة الشمس وإنما تزيد في شدتهم وبأسهم . ومن أمم الهند من تلد نساؤهم مرة واحدة في حياتها ويشيب الطفل فور ولادته . ويوجد بينهم تلك المخلوقات الغريبة التي نصفها الأعلى يشبه الرجل ونصفها الأدنى كالماعز ورجال غريبو التكوين . وفي القسم الأخير من الهند الشرقية حيث ينبع نهر الغانج رجال لا أفواه لهم يرتدون ملابس شعرية خشنة يجمعونها من الأشجار ويعيشون من الروائح التي يشتمونها بأنوفهم . ويعيش بعضهم طويلاً . ويموت البعض الآخر في منتصف حياته . ويعدد بلايني هذه الغرائب إلى جانب أمور أخرى كثيرة »[١١] .

لقد توقفنا طويلاً عند هذه الأقاصيص القديمة ، لأنها تظهر بجلاء ووضوح الفوارق الكائنة بين مفاهيم الأفراد في العصور القديمة ، والقرون المتوسطة وبين المفاهيم التي يؤمن بها أكثرية الناس في أيامنا هذه . فلقد كانت الأغلبية من الناس حينئذ تصدق بسهولة مثل هذه الأقاصيص . ولربما كانت لا تزال شائعة بين أقل الناس ذكاء في أيامنا هذه . غير أن معظم المتعلمين من سكان المدن والمزارعين الراقين لا بد وأن يرفضوها في أشكالها الفجة . ولئن صح أن لنا كلنا تصورات خاطئة عن البلاد التي نجهلها فمن المشكوك به أن تعادل في الخطـأ والانتشار اليوم ما كانت عليه في كل بقعة من بقاع الأرض قبل القرن الثامن عشر . وهذا هو مقياس انتشار النظرة « العلمية » بين جميع الطبقات .

أما بالنسبة لرجل عاش قبل ستمائة سنة ، فما من شيء إلا ويمكن أن يقع في هذا العالم . وما من أمر كان يعتبر غريباً ومناقضاً لقوانين الطبيعة حتى ينكره مهما كان مصدر علمه وثقته . ولماذا يرفض قصصاً غريبة كهذه حين كان مستعداً أن يتقبل أي حادث خارق عجيب يقع له في حياته اليومية ؟ فالعالم ممتلىء بعدد لامتناه من الأرواح ، من ملائكة وجن ، وسلالة آلهة قديمة تحيط به من كل جانب ، وهي على استعداد لتلقي أوامر الله أو الشيطان — لتفعل أفعالاً عجيبة لهداية الناس أو لضلالهم ، حتى لقد كان من الصعب أحياناً أن يعرف ما إذا كان فيها الخير أو الشر كما تشهد بذلك قصة الأصوات التي سمعتها جان دارك مثلاً ، وكان الرجال الأتقياء الصالحون يأتون كل يوم بالمعجزات لتقوية إيمان المؤمنين ، بينما كان الشيطان وجنوده يشنون على الصالحين الأبرار حرباً لا تنتهي من التغرير والإغواء . وهذا الإيمان بالأمور الخارقة ينشأ من حالة عقلية صبغت كل شيء في القرون الوسطى : من الحوادث التي تقع بالصدفة إلى العناية الإلهية الكونية وهي تعكس الرغبة في فهم الأشياء أي في استجلاء معناها ومغزاها ، غير أن العلم الحديث لا يبحث عن معان وأهداف في العالم ، بل يحاول أن يفسر كيف تقع الحوادث

لا لماذا تقع .

يقول سانتيانا : « إننا نتحدث أحياناً عن الاعتقاد بالعجائب كأنه عدم اعتقاد بالقانون وكأنه ناشىء عن رغبة في عدم الأخذ بالاختبار والتغلب على العقل المنظم . وحقيقة الأمر أنه ما من افتراض أكثر غلطاً من هذا الافتراض . فكل اعتقاد بالمعجزات هو علم محدود ، توحي به رغبة في الفهم والتنبؤ والسيطرة على العالم الواقعي ... إن القوى الأخلاقية الفردية يسهل فهمها أكثر من القوانين الإلهية الشاملة.

من هنا يمكن فهم الأساس الذي ترتكز إليه الأبحاث بالأعاجيب فهماً مباشراً . إذ وراءه يكمن العطف أو الرغبة في الدفاع عن السلطة أو الدافع المماثل الذي أوحى به . على عكس ذلك القانون الآلي ، فهو مجرد تسجيل لنظام الأشياء الذي نعتاد عليه ، والذي لا أثر للعقل فيه . إن حادثاً لا يمكن شرحه ولكن لا يبدو وراءه أي قصد أو غاية ، ليس بالأعجوبة . وان ما يدهشنا في الأعجوبة هو أننا نستطيع أن نرى أساساً صحيحاً حقاً خلافاً لما هو معتاد »[١٢] .

وهكذا فإن القرون الوسطى في شوقها لأن تفهم العالم الذي حولها ، رأت مقاصد وغايات في كل مكان ، واكتشفت عقولاً تعمل في كل الحوادث ووجدت العلة الأخيرة للكون في إرادة إلهية يصعب سبر أغوارها .ولكنها وعدت الإنسان على الأقل بأساس معقول للكون ومعنى للأشياء قد ينكشفان له .

العالم اللامرئي

ولما كان الناس يعيشون حياتهم العادية الطبيعية في مثل هذا العالم فليس من المستغرب إذن أن يتصوروا الأرض مليئة بالقوى الروحية والنفوس ، وأن يتوقعوا معنى ومغزى في الحادث الخارق العجيب . وليس أقل غرابة

من ذلك أيضاً أن تحاول هذه القوى الإفصاح عن ذاتها واندفاعها بإتيان الخارق العجيب. فحياة القديسين التي عظمتها القرون الوسطى، والتي كانت موضع تفاخر بين البلاد التي ينشأون فيها، والتي شغف الفنانون بتخليدها في رسومهم وتماثيلهم، واحتفل الناس بها وبجلوها، كانت طافحة بالعجائب. وهذه العجائب هي الشرط الأول للقداسة. فلقد كان الشيطان وجنده كائنات حقيقية شديدة القرب من الناس. لذلك كان الناس بحاجة مستمرة إلى الله وملائكته لمحاربة الشيطان وجنده. ولذلك أيضاً كانت بقايا القديسين وبركات الكنيسة وفضائل الصلوات والقرابين والتضحيات، من أكثر العوامل المساعدة في أوقات الاضطراب والقلق. فمن سن القديس بطرس، ومن دم باسيليوس، ومن شعر القديس دنيزيوس، ومن قطعة ثياب العذراء على سيف رولاند الكبير «دورندال»، ومن جسد القديس مرقص الذي سرقه بحارة فينيسيا وأتوا به إلى كتدرائيتهم المليئة بالمجوهرات، إلى بيت العذراء مريم الذي طار بصورة عجيبة فوق البحر إلى لوريتو Loretto، بهذه جميعاً كان الناس يستنفرون قوة خارقة للطبيعة يحاربون بها الإنسان والشيطان. ولقد بحث الناس في لهفة عن مثل هذه البقايا المقدسة، حتى إن القديس لويس ملك فرنسا، الذي فشل في حملته الصليبية كان يعزي نفسه زاعماً أن حملته قد نجحت بالرغم من أنه لم ير قط الأرض المقدسة، وذاك لأنه أخذ معه لبلاده قطعة من الصليب الحقيقي.

روى البابا غريغوري الكبير قصة رجل مقدس، وهي نموذجية لما كان يظن الناس خلال القرون الوسطى أنه يقع يومياً، قال:

«عاش خلال عدة سنين في كامبانيا على جبل مارسيكوس رجل متنسك وقور يدعى مارتين كان يقيم في كهف صغير. ولقد سمعت أنا عنه الشيء الكثير من سلفي البابا بيلاجيوس ومن رهبان آخرين عرفوه. كانت أول أعجوبة له هي التالية: لم يكد يوطد نفسه في شق من شقوق الجبل عندما انفجر من صخرة الكهف الذي كان يعيش فيه جدول ماء يكفي لأن يؤمن

حاجاته اليومية . ولم يكن هذا الجدول لينقص أو ليزيد . ولكن العدو القديم للجنس البشري الذي يحسد قوة الإنسان أخذ يقوم بشتى الحيل البارعة ليطرد الرجل المتنسك خارج كهفه . فدخل في جسد صديقته الحية وجرب أن يخيف الراهب وأن يطرده من منسكه . فكان يأتي عند انبثاق الفجر ويمد جسده أمام الرجل الورع وهو يصلي . ولكن الرجل لم يخف منه على الإطلاق . وكان يقدم للأفعى يده أو قدمه ويقول : « إذا كانت غايتك أن تقضي عليّ فأنا لا أقول لا » . وبعد أن استمرت هذه التجارب ثلاث سنوات دون انقطاع غلب عدو الإنسان القديم على أمره لروعة ما شاهد من صبر المتنسك فأخذ يئن . وعندها زحفت الحية إلى شفا جرف هاو ورمت بنفسها إلى الوادي فاندلع لهيب من الشيطان فيها أحرق جميع الأشجار في تلك البقعة . ولقد اضطره الله العظيم أن يحرق تلك الجهة من الجبل ليجبره على إظهار فضيلة الرجل الكبير الذي ارتد عنه بعد أن تغلب عليه وقهره »[١٣] .

كانت هذه الأرواح الشريرة تقطن في الجحيم ، وهو مكان مرعب لم يحدد الخيال الشعبي مركزه بالضبط بل تركه غامضاً ، ولكنه كان يعرف أنه قريب جداً من الإنسان ينتظر كل نفس بشرية لم تقم بواجبها تجاه الله . ولقد أضيف الشيء الكثير إلى جهنم العبرية وزينت بجميع الصور القاتمة التي استمدها الخيال الشعبي من اليونان والبربر . أما السماء من جهة أخرى فقد كانت بعيدة جداً وأبعد بكثير من القبة الزرقاء ومن أقصى النجوم النائية . غير أن قدرة الله كانت تصل إلى كل زاوية من خليقته . وكان يتاح تكراراً لبعض الناس لمحات من هذا العالم الثاني كمكافأة أو كنذير فيرون اختباراتهم بخشوع وارتعاد وخوف . وكان الفلاح أو ساكن المدينة أكثر يقيناً بحقيقة هذا العالم الثاني أكثر من يقينه بوجود الحبشة أو الهند أو حتى روما .

على أنه يجب أن لا نظن أن الخوف من الحياة الثانية وما فيها من ثواب وعقاب أكيدين كانا يشكلان رقابة على حياة الفرد من عامة الناس — أو حتى على حياة الراهب العادي — ويولدان لديهما خشية وورعاً . فلقد كانت

النوايا حسنة والسرائر سليمة ، وكان يوجد إلى جانب ذلك الغفران الكنائسي للخطايا . أما السماء والجحيم فأمران محتمان لا حيلة للإنسان في دفعهما كالشيخوخة أو كالموت . وإذن فالإنسان لا يجديه نفعاً إذا جزع أو قلق . ولقد كان هذا الشعور بالعالم الثاني يفصح عن ذاته في مجموع عادات الناس وأفكارهم أكثر مما كان يتخذ شكل حافز دائم للعمل .

ذلك هو العالم الذي عاش فيه رجل القرون الوسطى ، وتلك كانت حدوده وقيوده . أما الانطلاق منها والتحرر من ربقتها بفضل حركة « التنوير » العقلية ، فقد تم تدريجياً وفي أمكنة دون أخرى . ويؤكد لنا علم نشأة الإنسان (الأنثروبولوجيا) أن الميزات البارزة التي يتصف بها عقل عاش في مثل هذا الجو الفكري ، هي ذاتها التي يتصف بها عادة كل اعتقاد إنساني لم تشذ به المعرفة العلمية . ونحن نسمي مثل هذه العقلية « العقلية البدائية » لأنه من السهل علينا ملاحظتها في أصغر أشكالها بين أكثر القبائل البدائية اليوم . ولقد كانت هذه العقلية عميقة الجذور في الاعتقادات السائدة في القرون الوسطى . وكانت تؤثر على نواحي الاهتمام الفكري حتى بين أكثر الناس ذكاء . وإذا أراد الرجل الحديث أن ينظر إلى ذاته التاريخية من خلال تلك الاعتقادات فإنه يجدها أقرب إلى ذات الرجل البدائي الذي لا يعرف شيئاً من المقاييس العلمية . وإذا أردنا حصر ميزات هذه العقلية البدائية في كل زمان ومكان لوجدنا أنها إسراف في الاعتقاد وفي تفسير كل حادث يولد انطباعاً في النفس ، وإيمان جازم بحقيقة هذه الاعتقادات ، وكراهية شديدة لبحث صحتها ، ونفور من إخضاعها لأي قياس . وبكلمة موجزة « يدرك » مثل هذا العقل معنى جميع الأشياء ولكن ليس لديه من المعرفة الدقيقة التي تحتاجها أعماله اليومية سوى مقدار يساعده على تجنب ارتكاب الخطأ الذي يؤدي به إلى الخراب والدمار .

النظام الكوني كما صوره دانتي وتوما الاقويني

وإذا اتجهنا الآن إلى العالم الذي كان المتعلمون والطبقات المثقفة من الرهبان وسكان المدن يعيشون فيه ، وجدناه عالماً أكثر انسجاماً وانتظاماً ، وأقل رواء ، ولكنه أكثر اعتماداً على العقل ؛ فيه معرفة صحيحة لحقائق كثيرة وهو مع ذلك شديد القرب من اختبار العامة اليومي . فليس من العجب إذن أن نجد ذات الميزات التي تتصف بها العقلية البدائية بالغة التأثير في أكبر عقول علماء القرون الوسطى ، أي وفرة في التفسيرات التي لم تخضع للاختبار ، وحماسة من أجل إدراك الحقيقة ، وكراهية للشك والفكر المدقق الذي أدى إلى ولادة العلم .

ولم تكن أفضل أشكال المعرفة في القرون الوسطى سوى صورة منظمة للحس العام تحيط بها هالة من الوقار . وهو أمر يغلب أن ننساه ، كما ننسى أن المزاج « العلمي » و « الطبيعي » الذي يتميز به عقلنا الحديث هو مأثرة عظيمة لم يحققها الجنس البشري إلا بعد جهود مضنية . وليس العلم المدرسي في القرون الوسطى سوى امتداد سهل طبيعي للعادات الفكرية العامة والمشتركة حتى إن بين أفكار أكثر الفلاحين أمية وبين القمم العالية التي وصلت إليها فلسفة توما الأقويني خطوة أقصر من تلك التي تفصل بين معرفة رجل ذكي يبني جهازاً للراديو وبين علم الطبيعيات الرياضي الذي يجعل بناء الجهاز ممكناً . ويظل العلم في القرون الوسطى قريباً من الأشياء كما تبدو لنا وكما يتناولها الاختبار الإنساني . وتقوم عظمته على ملاحظاته الدقيقة للصفات البارزة التي تجعل الأشياء تختلف عن بعضها البعض ، كما أن عجزه ينشأ عن عدم مقدرته على كشف العلائق الباطنة والأسباب الخفية ، ويتميز بالحماسة التي تدفع الرجل العامي لإدراك معنى كل أمر وفهم مغزاه . ولا نبالغ إذا قلنا إن الموسوعات الكبيرة التي وضعها توما الأقويني وفلاسفة القرون الوسطى تضمنت تفسيرات لكل ما كان يقع في حيز ملاحظاتهم ، وكثيراً مما كان لا يقع وإنما تحدر إليهم من الجهود الفكرية الماضية . حتى إن مفكراً كتوما

الأقويني كان بوسعه أن يعتقد بحق أنه فهم العالم ، وهو أمل يعرف الرجل الحديث كما كان يعرف فاوست أمام الكون الواسع أنه حلم وسراب .

إننا نصل إلى هذا الشعور بالمحدود المتناهي من خلال صورة القرون الوسطى للكون كما حفظها ونقلها لنا دانتي بكل بساطتها . فقد اعتمد دانتي على مزيج من أفكار بطليموس – وهو فلكي يوناني من الإسكندرية نسق الأفكار اليونانية – ومن أفكار أرسطو الذي عاش وألف قبل بطليموس بكثير . كان بطليموس رياضياً بالدرجة الأولى يهمه أن يحدد حسابياً مراكز الأجسام السماوية . وكان كتابه « الماجسطي » Almagest إنجيل الفلك في القرون الوسطى – فقد حدد مواقع الكواكب من الأرض بوسائل هندسية . أما ارسطو الذي لم يكن رياضياً فقد وضع الكواكب لا في مواقع خيالية وإنما في أفلاك حقيقية كانت تتحرك حركات دائرية حول الأرض . ولقد اعتمد دانتي على الأول في حسابه وعلى الثاني في تصويره . وكانت النتيجة سلسلة من اثني عشر فلكاً ، الواحد ضمن الآخر ، تتحرك بنسب تختلف قليلاً بينها حول الأرض الثابتة في الوسط . واذا نحن ابتدأنا من الداخل نجد على التتالي فلك الهواء أولاً ، ثم النار والقمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ وزحل والمشتري ، ثم فلك النجوم الثابتة والسماء الأولى التي تفسر الحركة ، وسماء السماوات التي تحرك كل شيء آخر . وتوجد خارج هذه المجموعة السماء حيث يقيم القديسون الممجدون وحيث يوجد العرش السماوي . ولكي يؤيد بطليموس الملاحظة الدقيقة فقد أعطى الكواكب مواقع تتألف من حركتين دائريتين : حركة دائرة حول محيط دائرة أخرى . ولكن كان من الصعب أن يوفق بين هذا الوصف وبين دوائر أرسطو الثابتة . وكان لا بد لحركات الكواكب أن تكون دائرية لأنها من صنع إله كامل ، والدائرة أكمل الأشكال إطلاقاً . ولقد حسب بعد القمر وحجمه حساباً صحيحاً إلى حد ما . كما استعملت نفس الطريقة الحديثة لاكتشاف بعد الشمس وحجمها أيضاً . ولكن التقدير الذي توصلا إليه كان جزءاً من عشرين من

المسافة الصحيحة ، وذلك بسبب بعض الخطأ في الأجهزة التي استعملت لتلك الغاية . أما الأبعاد الكبيرة للنجوم الثابتة التي افترضها بطليموس فإن القرون الوسطى لم تتقبلها قبولاً حسناً .

تقع الأرض في منتصف هذا الكون المنظم . وكان حجمها وشكلها معروفين بصورة تقريبية ، ويغطي الماء ثلاثة أرباع كرتها . وفي نصف الكرة الشمالي تقع قارات أوروبا وأفريقيا وآسيا . وفي منتصف هذه الأرض تقع القدس ، وفي بقعة ما من الشرق تقع جنة عدن حيث وقع الرجل في الخطيئة . وقد حدد دانتي موقعها في القدس ولكن آخرين فضلوا جزيرة سيلان أو جزيرة نائية غيرها أو جبلا بعيداً . وحيثما كانت فقد كان يحيط بها جبل من نار ويسكنها الآن فقط أينوخ واليشع . وغالباً ما كان الرهبان يزورونها . ولربما كانت أشهر رحلة إليها رحلة القديس الإرلندي براندون . ومن جهة ما تحت الأرض تقع جهنم التي أعطاها دانتي شكلاً وترتيباً : فلقد كانت أتوناً ضخماً يقف الخطاة المعذبون على جوانبه في دوائر تتناسب أبعادها مع خطاياهم . وفي الطرف البعيد ، في منتصف الكون بكامله وعلى مسافة نائية جداً عن الله في سماء السماوات يقطن الشيطان بالذات .

هكذا كان الكون محدوداً ومنسجماً ومتسق الترتيب في جميع أجزائه . وكما أن عالم المادة كان فقاعة صغيرة في عالم الروح اللامتناهي الذي هو عقل الله ، كذلك لم تكن مدة بقائه سوى دقيقة في الأبدية . وهو أمر يجب أن لا ننساه . فلقد ولد المسيح وفقاً لحساب دانتي في العام ٥٢٠٠ بعد الخليقة . ولما كانت حياة الأرض بكاملها تنتهي في سبعة آلاف سنة فقد بقي لها بعد عام ١٣٠٠ خمسمائة سنة فقط . وعلى ذلك كانت حياة الكون قاربت النهاية لذلك نجد دانتي يقول : « لقد وصلنا للمرحلة الأخيرة من حياة العالم » .

لم يكن ليوجد خلال هذا الدور القصير نمو أو تطور أو تغير خارج

الأعمال الإنسانية . فلقد خلق العالم لغاية واحدة هي أن يكون أساساً لدراما خلاص الإنسان ، ولقد كانت هذه الغاية مرسومة أزلية تتحقق مراحلها وتنتهي حين ينفخ البوق الأخير .

العالم والعناية الإلهية

كان كل أمر يتعلق بالكون كالخلاف حول قياس حجمه أو تحديد العناصر التي تدخل في تركيبه المعقد يتضاءل ويظهر ثانوياً أمام العناية الإلهية الشاملة . فالعالم خاضع لحكم إرادة إلهية قادرة ، ولعقل إلهي عالم بكل شيء ، همه منحصر في الإنسان وتجربته وسقوطه وألمه ومجده . فالإنسان وإن يكن أشبه بدودة في الأرض فهو يعتبر مركزاً للكون بكامله ، من حوله تدور الأفلاك ، ومن أجله خلق الله الأرض والبحر وجميع الكائنات ، وأقامه أميراً على الخليقة وصنعه على صورته ومثاله . ولقد اتخذ الله العظيم جسداً في بيت لحم ، وسالت دماه على الصليب لكي ينقذ الإنسان من جنونه وكبريائه . وعندما يدرك الإنسان قدره الأخير في نهاية العالم تطوى السماوات كصحيفة من الورق ويقيم الإنسان الصالح إلى جانب الرب للأبد في صحبة الأبرار الصالحين . أما الذين رفضوا نعمة الله التي قدمت لهم حرة وقست قلوبهم ، فعصوا ولم يندموا ، فإنهم يحرمون من هذه الحياة الأبدية . إزاء هذا الاعتقاد كان لا بد للباحثين عن معاني حوادث الوجود أن يتوقفوا طويلاً عند كل أمر له صلة بتاريخ الإنسانية ليستشفوا العلاقة بين الحوادث وبين الغاية الأساسية للوجود . فكل شيء له معنى ولكن لا في ذاته أو من أجل ذاته وإنما من أجل الحياة الإنسانية التي اعتبرت حجاً بين المهد واللحد ومن أجل تحقيق الغاية الإلهية التي رسمها الله القدير للكون . أما أن توجد إحدى مخلوقات الله بعيدة عن طريق العناية الإلهية ، أو أن يقع حجر واحد دون علم من الله ولغير غاية ، فتلك أفكار لا يجوز أن تجول في خاطر الإنسان . وإذا تعذر كشف أية غاية كونية فالهدف من وجود جميع الكائنات المخلوقة

أن تفصح عن عظمة الخالق وتدفع النفس البشرية لتمجيده . وكأن القديس أوغسطينس قد عبر عن روح القرون الوسطى إزاء الكون حين يهتف من أعماق نفسه الباحثة عن الله فيقول : « لقد سألت الأرض فأجابتني : « أنا لست هو » وردد كل ما فيها هذا الجواب . وسألت البحر والأعماق والكائنات الزاحفة فأجابت : « لسنا إلهك ابحث عنه في العلاء » . وسألت الهواء المتحرك ، فأجاب الهواء ورددت جميع الكائنات التي تعيش فيه : « لقد خدع أناكزيمينس ، أنا لست الله » ، ثم سألت السماوات والشمس والقمر والنجوم فقالت : « لسنا الله الذي تبحث عنه » وعندها أجبت جميع الأشياء التي أبصرتها بأم عيني : « لقد قلت عن إلهي إنك لست هو ، ألا تخبرينني شيئاً عنه ؟ » فهتفت كلها بصوت عال : لقد خلقنا »[١٤] .

وإذن فالكون ممتلىء بأسرار ورموز على العقل الإنساني أن يسعى لاكتشافها وحلها . غير أن العقل يعجز بسبب حدوده أن يحل رموز الكون الهيروغليفية بالتفصيل . ومع ذلك كان فهم الكون الهدف الأساسي لكل علم يلون الحياة العقلية بكاملها في القرون الوسطى ، باستثناء التنبؤ عن حوادث الطبيعة أو ما يمكن أن نسميه اليوم « بالعلم الطبيعي » ، ومن هنا ما يتميز به علماء القرون الوسطى من إيمان شديد في معقولية الكون سواء في ذلك العالم الصوفي الذي يبحث عن الحقيقة بالحدس والرؤيا ، أو العقلي الذي يسعى إليها بوساطة الديالكتيك . ولكن الاثنين ينتهيان إلى رفض الريبية الحديثة والرومانطيقية وما فيها من غموض وإبهام . ومن هنا أيضاً بحث العالم عن معنى لكل شيء ، واعتقاده بوجود الرموز ، في الطبيعة وفي كل كتاب ، وعلمه بوظائف الأشياء وأهدافها . ولقد أوجز هوغو أوف سان فكتور كبير متصوفي القرن الثاني عشر — الذي حاول أن يضع تأويلاً لرمزية الخليقة بكاملها — هذا الأمر بقوله : « لقد خلقت الروح من أجل الله ، والجسد من أجل الروح ، والكون بكامله من أجل الجسد ، حتى تكون الروح خاضعة لله ، والجسد للروح ، والعالم بكامله للجسد »[١٥] ، وسواء أبحث الصوفي عن الرمزية

في الطبيعة والتاريخ ، أو بحث الفيلسوف عن أشكال جميع الأشياء وغاياتها فقد كان هنالك هذا النظام التصاعدي القائم على التسلسل في الأهمية والذي يؤدي في نهايته إلى الله : الحقيقة القصوى والغاية القصوى ، والسيد الأعظم . وما دامت هذه فائدة العلم ، فليس يهم أن توصف بعدئذ الطبيعة وصفاً صحيحاً أو أن يكتب التاريخ بدقة . وإذا لم يبحث العالم بحثاً دقيقاً عن الأساس الحرفي للقصص العجيبة الخارقة التي سحرت الجماهير فقد كان بوسعه أن يتبين فيها الحقائق الروحية الأخلاقية الأساسية التي يحرصن عليها كل الحرص . وعلى ذلك لم يكن هنالك أي طائل من البحث عما إذا كان البجع يغذي أولاده بدمه أو إذا وجدت العنقاء التي تقوم من الرماد ، طالما أن هذه المخلوقات التي أوجدها الله أو أبدعها خيال الإنسان كانت تشهد كلها للمنقذ المخلص الذي سفك دماءه على الصليب وبعث في اليوم الثالث . والحقيقة أن معرفة التاريخ الطبيعي من أجل ذاته كانت تعد كفراً لأنها كانت تبعد الأفكار عن معناها الأساسي بالنسبة للانسان . لذلك كان لا بد للذين يكتبون أو يؤلفون أو يقومون بأعمال فنية أن يسكبوا في كل ما ينتجون المعاني الغنية والرموز التي كانت تطالعهم أينما ذهبوا وتوجهوا ، وهذا يفسر لنا وجود التشابيه المعقدة في كتاب كالملهاة الإلهية لدانتي مثلاً ، أو الاعتناء الفائق القائم على الصبر والمحبة في نقش قصص التوراة على حجارة كاتدرائيـــة شارتر ، فيضاف ذلك كله إلى كنوز الطبيعة .

كان العالم رمزاً كبيراً سره الأساسي معناه لا حوادثه أو أسبابها . وقد كان نظاماً قوامه التسلسل التصاعدي يبتدىء من الأدنى إلى الأعلى ، من الحجارة والأشجار إلى الإنسان فأسراب الملائكة بعضها فوق بعض . كذلك المجتمع يتدرج من التبع إلى السيد ثم الملك فالبابا . وتعمل هذه المخلوقات كلها بدافع رغبتها في تحقيق الغاية الإلهية . أما القوة المحركة لجميع الأشياء فقد كانت المحبة : تلك المحبة الإلهية التي جعلت جميع الكائنات تطمح لأن تحقق ذاتها : محبة اللهيب للنار التي تدفع به إلى العلاء . محبة الصخر

الذي هو قسوته. محبة العشب الذي هو اخضراره. محبة الحيوانات وهي حيوانيتها. محبة الرجل للشر وهي طبيعته. ومحبة الرجل الصالح لله وهو بيته ومسكنه. ومن أعلى السماوات إلى أدنى بقعة في الأرض كان النزوع لتحقيق إرادة الله في الهدف الإلهي القوة الكونية التي جعلت العالم يدور حتى لتستطيع أعلى المخلوقات وأدناها أن تقول: «سلامنا وخلاصنا يكمنان في إرادة الله العليم القدير».

المصـــادر

1. Anatole France, *The Garden of Epicurus,* 1-5.
2. George Santayana, *Reason in Religion,* 92-97.
3. J.L.E. Dreyer, *Planetary Systems from Thales to Kepler.*
4. James Harvey Robinson, *Readings in European History, I,* 441.
5. Bartholomew of England. *On the Properties of Things,* ed. by Steele as. *Medieval Lore,* 156, 157.
6. *Ibid.,* 169.
7. *Ibid.,* 155.
8. *Ibid.,* 149-51.
9. *Ibid.,* 149-51.
10. *Ibid.,* 91, 92.
11. *Ibid.,* 94-96.
12. Santayana, *Reason in Religion,* 22, 23.
13. Gregory's *Dialogues,* in Robinson, *Readings in European History,* I, 92.
14. Augustine, *Confessions,* Everyman ed., 208, 209.
15. Hugo of St. Victor, cited in H.O. Taylor, *The Medieval Mind,* II, 91.

المـــراجع

نظرة عامة

Henry Osborn Taylor, *The Medieval Mind,* esp. Bk. I, The Ground-

work, and Bk. II, The Early Middle Ages, is a mine of material; also his *Classical Heritage of the Middle Ages*. Brief chapters in F.S. Marvin, *The Living Past*, and F.M. Stawell and F.S. Marvin, *The Making of the Western Mind*. Excellent summary in C.H. Grandgent, *Dante*. *K. Vossler, Medieval Culture*, the world of Dante. R.L. Poole, *Illustrations of Medieval Thought*, *chs.* I, II; H. von Eicken, *Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung*; A.E. Berger, *Die Kulturaufgaben der Reformation*.

علم القرون الوسطى

For popular ideas, see R.R. Steele, *Medieval Lore* (Bartholomew the Englishman); selections in J.H. Robinson, *Readings in Eur. History*, I, and full excerpts in C.V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*. For the world of the learned, the Temple Classics ed. of *Dante*, with full notes, is helpful. Good surveys of medieval science by C. Singer, in F.S. Marvin, *Science, and Civilization*, ch. v, and W.C.D. Dampier-Whetham, *History of Science*. Lynn Thorndike, *H. of Magic and Experimental Science*, a monumental mass of learning; G. Sarton, *Int. to the H. of Science*. C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science, The Renaissance of the 12th Cent., Studies in Med. Culture*, C. Singer, From *Magic to Science, Studies in the H. and Method of Science*. R. McKeon, *Experimental Science in the M.A.*, in *Essays in Honor of John Dewey*; P. Duhem, *Système du Monde, Etudes sur Léonard de Vinci*. A. Berry, *Short H. of Astronomy*; J.L.E. Dreyer, *Planetary Systems from Thales to Kepler*. Histories of Medicine by F.H. Garrison and V. Robinson; cf. L. Thorndike, *op. cit.*, also *Science and Thought in the 15th c.* J.K. Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*.

موقف القرون الوسطى والفكر البدائي

G. Santayana, *Three Philosophical Poets*, Dante; and *Reason in Religion*. J.H. Robinson, *The Mind in the Making;* Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*; L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*; W.I. Thomas, *Source-Book for social Origins*, Pt. II. V. Rydberg, *Magic in the Middle Ages*; H.A. Guerber, *Myths and Legends of the Middle Ages*. For the symbolic science of the early Middle Ages, see Taylor, McKeon: E. Brehaut, Isidore of Seville; E. Male, *Religious Art in France in the 13th century*.

٣ غاية الانسان القصوى التمتع بالحياة الأبدية

غنى التقليد المسيحي

ما هي إرادة الله إزاء الإنسان؟ وكيف ينظم الإنسان حياته لكي يحقق هدفه الأسمى؟ عندما نترك البيئة الطبيعية التي عاش فيها رجل القرون الوسطى ونتناول حياته الروحية نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام تلك الاعتقادات التي بقيت جزءاً من الحياة الفكرية حتى يومنا هذا. لقد ذهبت السماوات الاثنتا عشرة وانقضى معها تسلسل الأفلاك السماوية التصاعدي وظهور العجائب اليومية كما اختفى علم الغايات. وإذا أعدنا تعداد هذه الأمور اليوم فلاظهار التباين بينها وبين العلم الحديث. ولكن بقي البر والحب المسيحيان وكأنهما أقدم الأحجار في بنائنا الحديث. لقد تبناهما البربر أولاً قبل أن يكتشفوا علم اليونان. وحافظنا عليهما طويلاً بعد أن تقدمنا عن ذلك العلم بمراحل عديدة. لقد وفق كل عصر بينهما وبين ظروف حياته. وقدما مرة بعد أخرى المبادىء الضرورية لنظام اجتماعي جديد، وما ذلك إلا لأنهما عنصران أساسيان حيان. ليس هنالك طريقة مسيحية واحدة للحياة، وليس هنالك مثل أعلى «مسيحي» واحد، والتقليد الأخلاقي في الغرب شديد التعقيد كثير التضارب تقوم أسسه على اتجاهات متناقضة بحيث لم يرتفع عن النزاع

والجدل طريق واحد ولم يستطع جيل واحد أن يتبع هدفاً شاملاً موحداً. ولكن التراث المسيحي كان غنياً ومتنوعاً منذ العصور القديمة، حتى إن الشعوب البربرية التي غزت أوروبا وجدت فيه مجالاً واسعاً لحاجاتها المتغيرة، وما من مطلب إنساني أو خلق أو مزاج إلا ووجد بعض ما يرضيه في محيطه الواسع. وهذا التنوع كان مصدر الضعف الرئيسي فيه، وهو يفسر لنا عجز المسيحية التام عن بناء مجتمع على صورتها، أو طبع الحضارة بطابع دائم كما فعل الإسلام. ولكنه كان أيضاً مصدر القوة الرئيسية في ذلك التراث. إذ نشأ عن وجود عناصر متباينة فيه مرونة ومقدرة على التكيف أديا بدورهما إلى ما نسميه بالتطور الأخلاقي. وإذا وجدنا أن المجتمع الغربي لم يتبلور أبداً كالمجتمع الهندي أو الصيني – رغم ما فيهما من مآثر كبيرة – فذلك يرجع لحد كبير إلى الطبيعة الأساسية لتقليد الغرب الأخلاقي. فالقديس بولس الرسول، والقديس أوغسطينس الأسقف، والقديس بندكت الراهب، وغريغوري البابا، والقديس فرنسيس أخو الإنسان والحيوان، والقديس لويس المحارب الصليبي، ولوثر المصلح، وكروموبل المحافظ، وفوكس الكويكر، وويزلي الواعظ، وفولتير الإنساني، وباركر الدمقراطي، ولنكولن المحرر، وماكدونالد الاشتراكي – هؤلاء جميعاً، على ما في مثلهم من تباعد ما بعده تباعد، نشأوا وترعرعوا بأشخاصهم وبالأفكار التي يمثلونها في التقليد الأخلاقي المسيحي.

ومع أن الأجيال المتتابعة شددت على هذا الاتجاه وذاك من الاتجاهات الكامنة في التراث المسيحي، فقد عرفت تلك الاتجاهات كلها في القرون الوسطى. وقد استطاع القرن الثالث عشر، بالرغم من تنوع المثل العليا في مختلف نواحي الحياة، أن يوحد بينها وأن يبدع عالماً أخلاقياً كان نتاج حاجاته الخاصة. وسنحاول أن نصور أهم هذه النزعات وأن نرسم خطوط هذا البناء الذي شيدته القرون الوسطى، وسنعود من ذلك إلى المثل العليا الخاصة التي أخذت بها مختلف طبقات المجتمع الأوروبي حينذاك.

ورث التقليد المسيحي من الشعب العبري الاعتقاد الأساسي في أن الله أعطى الإنسان، عن طريق الوحي السماوي، شريعة أبان له فيها جميع واجباته. فما أوصت به الشريعة فهو خير وما نهت عنه فهو شر. وتقوم الأخلاق على أساس من العدل والطاعة لهذه الشريعة الإلهية العليا. ويتضمن العهد القديم تاريخ تطور هذه الفكرة من الأيام المظلمة الأولى عندما كان الرب إله قبيلة يطلب الضحايا والذبائح شأن أي إله شرقي آخر، إلى رسالة الأنبياء الأخلاقية عندما أصبح الرب إله السموات والأرض، وأباً للناس جميعاً، لا يريد سوى الخير، ولا يطلب من الخاطىء سوى التقدم إليه بقلب تائب. وتتضمن كتب العبرانيين المقدسة نزعتين متباينتين: الأولى تذهب في تفسير هذه الشريعة إلى أنها مجموعة كاملة ثابتة من الطقوس والاحتفالات وسنة اجتماعية تلائم بيئة فلسطين الزراعية البسيطة، نمت وتطورت على أيدي طبقة من الكهنة ونفذت بحرفيتها لأنها كانت تمثل إرادة الله، والثانية تذهب إلى ما وراء هذه الشريعة اللاوية (نسبة إلى الكتاب الثالث من التوراة «لاويين» وهو مجموعة قوانين العبادات) إلى مبادىء الخير والحق والشفقة التي أعرب الأنبياء عنها في دعواتهم الشاملة والبسيطة. فالنزعة الأولى تنتهي إلى نظام شكل ثابت محدد يقوم على المحافظة الدقيقة على الطقوس، بينما تنتهي الثانية إلى كراهية ملتهبة للظلم، وحماسة ثورية للمظلومين، تصبح أحياناً عنيفة شرسة قاسية متعصبة غير متسامحة، وتكون أحياناً أخرى شفوقة متعقلة كلية في عواطفها واتساعها. وقبيل سقوط القدس وسبي بابل حددت الشريعة القديمة بما أدخله الأنبياء من تعديل عليها، وذلك في كتاب التثنية.

كانت شريعة إسرائيل القديمة شريعة الساميين الرحل وهي شريعة قاسية. وكان الرب إلهاً قبلياً غيوراً يدفع أتباعه إلى ذبح الأمم الأخرى دون رحمة أو شفقة، ويحاسب القبيلة بكاملها على هفوة يرتكبها أحد أعضائها، كما

يعاقب الأبناء حتى الأجيال الثالثة والرابعة من الأحفاد ، على هفوات الآباء . ولكنه كان يفرض عدالة قاسية ضمن اسرائيل ، ويحرم منذراً بالعقاب الشديد ، الجرائم القاسية العنيفة التي ورد ذكرها في الوصايا العشر . وعندما أصبحت حياة اليهود أكثر استقراراً وتحضراً في فلسطين ، التفت أنبياؤهم المبكرون كإيليا واليشع إلى الماضي ، يوم كان اليهود يعيشون في الصحراء حياة بسيطة متقشفة وأطلقوا صيحتهم المريرة على الرذائل الجديدة التي رافقت نمو بيئة غنية كالشهوة لتملك الأرض ، والحصول على الثروة ، وأنانية الأغنياء المترفين وظلم الفقراء المعوزين بقسوة ، والتضحية لآلهة القبيلة عوضاً عن تقديمها ليهوى . حتى إذا جاء عاموس وهوشع احتلت المظالم الاجتماعية المقام الأول في تبكيت الأنبياء ونادوا بأن الله لا يهتم بالمحافظة على الطقوس إذا كان قلب الإنسان مليئاً بالشر ، كقول عاموس على لسان الرب : « بغضت وكرهت أعيادكم ولست أجد لذة باعتكافاتكم . إني إذا قدمتم لي محرقاتكم وذبائحكم فلا أتقبلها . ليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم »[1] ، أو قول هوشع : « إني أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله أكثر من محرقات »[2] . ويرفض حزقيال فكرة المسؤولية الاجتماعية معلناً : « الابن لا يحمل من إثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن . بر البار دين عليه وشر الشرير دين عليه »[3] ، أما ميخا وأشعيا فناديا بضرورة التمسك بالشريعة الإلهية الشاملة القائمة على العدالة منكرين إله المعارك ، مشددين على الإخاء والسلام الشاملين : « ..... لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب فيقضي بين الأمم وينصف لشعوب كثيرين فيطبعون سيوفهم سككاً ورماحهم مناجل . لن ترفع أمة على أمة سيفاً ولن يتعاموا الحرب في ما بعد »[4] . ويلخص ميخا قانون العدالة بكامله في هذه الكلمات النبيلة « لقد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح ، وماذا يطلبه منك الرب ، إلا أن تصنع الحق ، وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك »[5] .

لقد أفصح الأنبياء عن حماستهم الثورية في نصرة الفقراء وتعنيف الأغنياء

وكتب ذلك في العهد القديم ووجد فيه المثاليون من الأجيال المسيحية المتأخرة تعبيراً طبيعياً عما كانوا يشعرون به بدورهم. ولكن هذه المثالية لا أثر لها في قانون التثنية التي عاشت إسرائيل حياتها تحت أحكامه فيما بعد. بل نجد هذا القانون مزيجاً من الوحشية والمثل التي تسمو عليها، ومن الأخلاق المتعطشة للدماء التي عرفها الشرق القديم: «وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيها الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة بل تحرمها تحريماً، لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم»[٦] وهذا الواجب القاسي الذي يدعو إلى القضاء التام على الوثنيين والكافرين لم يجعل من الإسرائيليين أكثر المحاربين وحشية وقسوة في العصور القديمة فحسب، بل أنهم أورثوا المسيحية والإسلام نار الحرب وقسوة الاضطهاد. إن قانون محاكم التفتيش Directorium Inquisitorum الذي عرفته القرون الوسطى يتبع التثنية كلمة كلمة. وكم من صلاة للظفر يتلى فيها حتى اليوم المزمور القائل: «اتبع أعدائي فأدركهم ولا أرجع حتى أفنيهم. أسحقهم فلا يستطيعون القيام. يسقطون تحت أقدامي. تنطقني بقوة للقتال. تصرع تحتي القائمين علي، وتعطيني أقفية أعـــدائي ومبغضيّ فأفنيهم. أسحقهم كالغبار أمام الريح. وكالقذرات في الشوارع أطرحهم»[٧] ولكن كان هذا القانون يشدد في الوقت نفسه على إنصاف المظلوم ومساعدة الفقير، ويحاول في أحكام عديدة أن يمنع انتزاع الأرض. وكان يحمي الفقراء من الدائنين ويأمر أن تدفع أجور العمال بسرعة وتؤمن حاجاتهم وتترك حزم من الحبوب أيام الحصاد للاقطين، وتفضل الأرامل بصورة خاصة، ويوصي بالراحة للجميع حتى للعبيد. وكانت الفوائد على الديون محرمة لأنه لا يسعى إليها سوى المحتاجين. وكان تنظيم العلاقات الاجتماعية أكثر إنسانية من النظام الذي ساد في اليونان وروما.

وقصة هذا التطور الأخلاقي جزء أساسي من التقليد المسيحي، وبقي في الكتاب المقدس وما زال حتى اليوم مصدراً من مصادر الوحي. ولو نحن تساءلنا ماذا استبقت القرون الوسطى منه؟ لوجدنا بصورة واضحة

أن التشديد على إطاعة الشريعة الإلهية والاعتقاد بأن الله يريد أن يكون هو السائد ، قد أصبحا جوهر الأخلاق المسيحية ، وهذا الموقف شديد البعد عن مذهب الإغريق والرومان في الأخلاق . ومع أن القرون الوسطى لم تحافظ على قانون الطقوس القديم ، أو على العرف الاجتماعي بسبب تشديد بطرس الرسول أن مجيء المسيح نقض القانون القديم وبسبب عادة اللاهوتيين المسيحيين في البحث عن المعاني الروحية الخفية لا عن المعاني الحرفية في ظاهر النصوص ، فقد بقيت تلك الفكرة قوية وانتهت إلى الواجب الأخلاقي القائل بضرورة المحافظة على العبادات كما توصي بها الكنيسة . ولم يناد سوى البسطاء وخاصة فرقة المتطهرين Puritans المتشددين في الأخذ بحرفية النص في حركة الإصلاح الديني بتوطيد الحياة على أساس الحكومة الدينية التي عرفها قدماء العبرانيين . ولم يفقد العالم المسيحي قط التشديد النبوي في أن جوهر الأخلاق هو العدالة وأن العدالة تستوجب كراهية للظالمين وتحمساً للمظلومين . إن عصب الأخلاق العبرية هو أن في كل إنسان شيئاً مقدساً ثميناً ، لا يجوز لأحد أن يعتدي عليه ، وهو ينعكس في احترام الذات واحترام الآخرين ، ويقابل هذه الفضيلة السلبية ـ فضيلة عدم التعدي ـ فضيلة أخرى إيجابية هي الرأفة ، فالعدالة والرأفة تمثلان إرادة الله . وهو قانون صارم قاس ، أقرب إلى الانفجار لهيباً من السخط منه إلى التألق نوراً من المحبة . ولكن البربر جذبوا إليه ووجدوا في بروتستانتية الشعوب الشمالية تحقيقاً له .

المحبة المسيحية

تلقت المسيحية من الأناجيل تياراً جديداً كاملاً من المحبة ، ويعتبر يسوع الناصري من نواح كثيرة ، وخاصة من حيث تعاليمه الأخلاقية ، في عداد الأنبياء ، وترن كلماته بنبرات الغضب الشديد على قانون الكتبة والفريسين الشكلي ، كما تعكس مواعظه الشفقة على الفقراء والمنبوذين ، والاعتقاد

بالأبوة الإلهية الشاملة والإخاء الإنساني والتشديد على إطاعة الأوامر الإلهية كما فعل الأنبياء تماماً قبله. ولكن جوهر الأناجيل هو تشديد جديد على محبة الله الشاملة للانسان، ومحبة الإنسان للانسان في الله. والأخلاق المسيحية أقل قسوة من الأخلاق العبرية القديمة التي تعتبر الفضيلة في عدم الاعتداء لأنها تعطي كامل الأهمية للحياة الروحية الداخلية وموقف العقل والقلب. فلقد قال المسيح: «إن ملكوت الرب فيكم». وتتغير في المسيحية فكرة الله من رب الجيوش المقاتلة الذي يجب أن يخشى ويطاع برهبة وارتعاد إلى فكرة أب محب للجنس البشري، صبور متألم غفور، لا يطلب من الناس طاعته إلا بدافع المحبة والخير. وإذا استطاع الإنسان أن يحقق في ذاته هذه الروح الإلهية يصبح كالإله ويتحد بالمحبة مع الناس جميعاً. وليس اتّباع وصايا الله في الصلاة والصوم وإنما في طهارة القلب ـ تلك الطهارة التي ترفض عمل الشر وفكرته وتسعى لأن تولد حسن النية إزاء جميع الناس.

وينادي المسيح بأن لكل إنسان قيمة لا متناهية وذلك لما فيه من قربى من الرب السماوي. فإذا تعرض الإنسان للظلم والإضطهاد ـ ولمثل هؤلاء كان المسيح، كباقي الأنبياء، يتوجه برسالته ـ وإذا وعى الإنسان هذه القربى، فإنه يطرح الشر من قلبه ويطهر نفسه للدخول في أخوة الروح وهي ملكوت الله.

فإذا ابتعدنا عن هذه التعاليم الجوهرية التي تنادي بالحياة الروحية والمحبة الكلية، فإن تحديد «رسالة المسيح» تحديداً دقيقاً يصبح مسألة تفسير يتناوله كل إنسان على ضوء مثله، أكثر مما هو مسألة بحث تاريخي. إلا أن مثل هذا التحديد لا يهمنا الآن، لأننا لسنا في معرض البحث عما قصده المسيح؛ وإنما نفتش عما فهمه التقليد المسيحي من رسالته. وواقع الأمر أنه وجد أنوار وحي وإلهام مشرق مشع. وفي هذه الرسالة بذور ثورة قوية، لأنه إن كانت ملكوت الله ستصبح حقيقة واضحة حية على الأرض وإذا كان الأقوياء سيهبطون والضعفاء سيرتفعون، واذا امحت الثروة وتلاشت الأنانية، فلا بدّ للانسان أن يحقق سماء جديدة وأرضاً جديدة. ولقد حاول الناس مرة بعد

أخرى أن يفسروا الإنجيل بهذا الاتجاه مندفعين برغبة جامحة لتأسيس مجتمع جديد سليم ، وقد فاقت حماستهم لهذا الأمر في عصرنا هذا ما كانت عليه في أي وقت مضى . على أننا لا نعدم أن نجد اتجاهاً معاكساً في الأناجيل وأن نجـــد ما يؤيده . فإذا كان ملكوت الله قبـــل كل شيء فينا لا في العالم الخارجي ، وإذا كان من واجبنا ان نعطي ما لقيصر لقيصر وأن نشغل أنفسنا بالأمور الإلهية دون سواها ، وإذا كانت الحكومات القائمة من أمر الله وبمشيئته حتّى إذا قاومها الإنسان قاوم أوامر ربه واستحق نقمته ، إذن فالنظام القائم نظام مقدس ، وطريق المحبة وإن كان طريقاً قاسياً فهو الطريق الذي مشاه القديس فرنسوا الهادىء المسالم ، لا طريق الثأر الاجتماعي ، ومن الطبيعي أن يؤيد الملوك والأساقفة وأصحاب الأملاك الكبيرة والمصالح القائمة مثل هذا التأويل . أما اذا كانت ملكوت الله ليست على الأرض ، وانما هي في العالم الثاني ، إذن فطريق الكنيسة لا بد وأن توصل اليها . وفي الأناجيل مصادر لجميع هذه الآراء دخلت كلها في التقليد المسيحي .

كان بولس هو الذي طبع المثل الأعلى المسيحي بطابع المحافظة ، ولكن تحدر من بولس أيضاً التشديد على الواجبات المتقابلة بين جميع الطبقات ، والتذكير بأن القوى الحاكمة هي خادمة لله ومسؤولة تجاهه ، لأن الثروة مجرد وسيلة لخدمة الإخاء الإنساني . ولقد جذبت هذه الناحية من نظرية بولس مجتمع القرون الوسطى الطبقي بصورة خاصة ، بمثل ما ألهم تشديده على الناحية الشخصية في الدين أصحاب النزعة الفردية في حركة الإصلاح الديني .

المحبة الهلينية للحكمة

ولكن المثل العليا العبرية والمسيحية هي جزء فقط من التراث الذي تحدر إلى الغرب ، ويعادلها أهمية في تكوين المثل العليا في العالم المسيحي تراث الإغريق. فقد نمت المسيحية في العالم الهليني الذي كان يهيمن عليه العلم اليوناني ومفاهيم

اليونان في الحياة . وهي حالما خرجت من حوزة الفئات القليلة المغمورة من الناس ، اخذت تتمثل الثقافة الهلينية . ومع أن أثينا خسرت المظاهر المدنية والسياسية بعد زوال مجدها فقد حافظت كل من الاسكندرية وأنطاكية على كثير من المثل التي تميز بها العالم اليوناني الأول . وقد دخلت هذه المثل إلى أعماق روح العالم الغربي عن طريق آباء الكنيسة الأولين ، وكانت تبعث مرة بعد أخرى كلما عاد الناس إلى الاتصال المباشر بكتاب أثينا الكلاسيكيين .

ولعل إيمان الإغريق بالعقل والعلم كان أبعدها أثراً . ذلك أن اهتمامهم الرئيسي كان بالمعرفة من أجل ذاتها وذلك أمر لم يعره الرومان أهمية كبرى لأن عقولهم لم يكن يستثيرها أمر لم يفهموه . وبينما كان همّ الرومان الأول أن يدرسوا الحياة الإنسانية وأن يضعوا لهم النظم والقوانين كان هم الإغريق أن يبحثوا في السماء والأرض عن علل الأشياء . والعالم الحديث ، كما سنرى فيما بعد ، إنما هو وليد العلم الإغريقي . لقد اخترع أرسطو العلوم فأخذها اليونان في الإسكندرية ، وتابعوا عملهم فيها إلى أن جاءت حركة النهضة فأخذتها من حيث وصلوا فيها . كذلك وضع اليونان المذاهب الفلسفية في تفسير الكون ، وبموجب هذه المذاهب نظم رجال العصر القديم حياتهم . وحين نالت العقيدة المسيحية الصدارة ، شرحها اليونان وتوسعوا فيها ووفقوا بينها وبين فلسفتهم ووضعوا المبادىء اللاهوتية للملحمة المسيحية . كما أن المجامع اليونانية هي التي بتت بأمر العقائد المسيحية حيثما وجد خلاف بشأنها . أما الآباء اللاتين فقد كانوا ، بصورة عامة ، قليلي الاهتمام بمثل هذا الاتجاه الذي يرمي إلى بناء نظام مسيحي عقلي . كانت المسيحية بالنسبة إليهم إيماناً أخلاقياً وطريقاً للخلاص ، لا صورة كونية لبناء العالم . إن كلا من ترتوليان Tertullian الذي رفض العقل بصورة تامة وآمن بالمستحيل لكونه مستحيلاً ، وأرنوبيوس Arnobius الذي لم يجد فائدة لأية معرفة كانت ، كانا يمثلان كنيسة الغرب أصدق تمثيل . ومن الأمور ذات الدلالة أن نجد أن كليمانت Clement وأورجين Origen وأثناسيوس Athanasius قد وضعوا في

الإسكندرية نظرية التثليث حين كان سيبريان Cyprian وأمبروز Ambrose وأوغسطين Augustine في الغرب يوجهون جهودهم العقلية نحو كفاح الإنسان الأخلاقي ومشاكل الخطيئة والنعمة ، ونحو تنظيم الكنيسة متأثرين في هذا الأمر الأخير بالتقليد الروماني .

أما في الفلسفة فقد كان الشرق أفلاطونياً يبحث عن العقل الأسمى بوساطة الديالكتيك . وأما الغرب فكان رواقياً يؤمن بأن محافظة الإنسان على روحه نقية غير مضطربة أمر يعلو في الأهمية والمنزلة كل سعي آخر .

أصبح حب اليونان للمعرفة من مقومات التقليد المسيحي ولكنه انعكس كتعقيد فكري عقائدي أكثر مما أخذ شكل إيمان قوي بالذكاء الإنساني . ولقد أدى بادىء الأمر إلى التشديد على الإيمان القويم والمحافظة على العقيدة الصحيحة على اعتبارها مقدسة واحدة رسولية قبل اعتبارها صحيحة . وقد تحول إيمان الكنيسة تحت تأثير العقل اليوناني من إيمان بالمسيح وبمثله العليا — كما كانت الحال في دور الكنيسة الأولى — إلى اعتقاد بمجموعة من الحقائق لم يستطع الكثيرون أن يفهموها ، وربما لم يفهمها الغرب أصلاً . وعلى ذلك نجد أثناسيوس يشترط في دستوره العقائدي أنه « على من يريد الخلاص أن يعتنق قبل كل شيء الإيمان الواحد الجامع ، وأن يحافظ عليه كاملاً غير منقوص لا يعتريه شك على الإطلاق وإلا هلك الإنسان هلاكاً أبدياً » [٨] .

إنه لمن الصعب اليوم أن نتصور أن هذا التشديد على الاعتقاد الصحيح كان بالفعل شيئاً جديداً وفي غاية الأهمية . إذ لم يسبق لاية ديانة أخرى في العالم أن طالبت أتباعها باتخاذ مثل هذا الموقف . وللمرة الأولى أصبح عدم الاعتقاد والشك ، وحتى الخطأ غير المقصود ، وقوعاً في الخطيئة . ولا حاجة بنا لأن نشير هنا إلى ذلك التاريخ الطويل ، من حروب المباحث الفكرية والخلافات العقائدية في الكنيسة ، وأن نشدد على ما كان لها من عواقب سيئة ؛ ولكن علينا أن لا ننسى أن وجود مثل هذه المجموعة من الاعتقادات المعقدة

كان الدافع الأول الذي حدا بالبربر في القرن الثاني عشر أن يسعوا لأن يتعلموا وأن تشع من خلال العقائد المسيحية في أشكالها الثابتة الأخيرة الروح اليونانية الباحثة عن المعرفة والتفهم. ويتجسم فيها واجب السعي إلى المعرفة حتى ولو كانت قائمة على التقليد وهو الحافز الأول للبحث.

الأفلاطونية

عندما اكتشف القرن الثالث عشر أرسطو ونواحي العظمة فيه فإن كبار المفكرين في ذلك العصر وجدوا راحة في اعتقاده أن حياة التأمل الفكري تعلو جميع الاهتمامات الأخرى على الإطلاق، وأنها وحدها جديرة بأن تنسب لله ذاته.

ولكن حين قبل كل من توما الأقويني ودانتي هذا المثل الأعلى الأرسطوطاليسي في سمو الحياة التأملية، واعتنقا كثيراً من الفضائل والتصانيف التي نادى بها في كتابه عن الأخلاق، فإن كتابه هذا، الذي يحوي قواعد في الدماثة تصلح لحياة ثري عاقل، لم يكن يلائم مزاجهما العاطفي، وعلى ذلك فإن فكرته المحببة عن الرجل «الواسع العقل» لم تجد رواجاً إلا في عصر النهضة الذي جاء بعدهما.

غير أن الأفكار الإغريقية تحدرت إلى التقليد المسيحي، في الغالب، من منابع أفلاطونية. ولكنها هنا أيضاً لم تصل في صورتها الأولى، وإنما بالشكل الذي اتخذته بعد أن استوطنت ألف سنة في مدارس الإسكندرية، شبه الشرقية، وخسرت ذلك التقدير للجمال الطبيعي في الرجل وحياتـــه الإنسانية، الذي يعتبره الكثيرون اليوم أجمل ما في أفلاطون. ولكن المسيحية كنظام كبير شامل كانت ترتكز في فلسفتها الأساسية إلى الأفلاطونية المحدثة. كما أنها استمدت منها أيضاً قيمها خلال حقب طويلة من الزمن. وبالرغم من أن مفكري القرون الوسطى عرفوا ما كتبه أرسطو أكثر بكثير من معرفتهم لما كتبه أفلاطون، فقد كانوا مع ذلك أفلاطونيين أكثر منهم أرسطوطاليسيين.

وهذه العناصر الأفلاطونية طبعت حياة الغرب بالرغم من التغيرات الكثيرة المتعاقبة عليه .

إن المبدأ الأساسي في الأفلاطونية هو التباين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، أو بين الجسد والروح . فالأول دائم التبدل متحول زائل ، والثاني ثابت أزلي خالد . أما المعرفة الصحيحة فهي معرفة المعقولات الّتي كان يسميها أفلاطون بالمثل ، والّتي أصبحت بالنسبة لأرسطو صور الأشياء . وليس لعالم المحسوسات من معنى وقيمة إلا بمقدار ما يعكس عالم المثل . والحياة الإنسانية ذاتها تكتسب معنى بمقدار ما يرتفع العقل فوق عالم الحس ويتصل بعالم المثل . هكذا يستطيع الإنسان أن يخلد نفسه بأن يرتفع إلى حيز الأشياء الأزلية ويعيش معها حياة خالدة . جاء الأفلاطونيون المحدثون وفي طليعتهم أفلوطين فوضعوا المثل كلها في عقل الله الواحد الشامل الذي تفيض من كماله مراتب الوجود متحدرة مرتبة بعد أخرى حتّى تصل عالم المادة وهو أدناها جميعاً . ولما كان الإنسان يقطن هذين العالمين فإن في مقدوره أن ينسى نعيمه الحقيقي لينغمس في عالم المحسوسات ، فيصبح مثلها ويهلك في الفناء ، أو في مقدوره أن يوجه بصيرته إلى الملأ الأعلى فيجد الحياة الأبدية الخالدة في تأمل الجمال الروحي للعقل الإلهي .

الزهد الديني الشرقي

لقد شاهد أفلاطون بنفسه أمجاد الحياة العظيمة متجسمة في حضارة أثينا وحياتها الغنية بالفكر والفن . ولكن خلفاءه ممن تأثروا بالشرق ابتعدوا أكثر فأكثر عن الحياة الإنسانية واتجهوا صوب العالم العلوي . ولم ينج أفلاطون ذاته من التأثر بنزعة الزهد هذه في أحيان كثيرة فحصر غاية الانسان في محاورته الجميلة الفيدو في البحث عن الموت — موت الجسد وخلود النفس .

كان إدراك السعادة الحقيقية بالنسبة لأفلاطون وأتباعه من اليونان بصورة عامة لا يخرج عن حد كونه جزءاً من اختبار طبيعي يرجع الفضل فيه إلى

تقدير العقل لعالم القيم الحقيقي . أما بالنسبة للديانات الشرقية الكثيرة التي ازدهرت بين السكان الهلينيين في القسم الشرقي من الإمبراطورية — والتي تحولت بعد زوال صفتها المدنية والوطنية إلى طقوس تعد أتباعها بالخلاص — فقد أصبح إهمال الجسد والتعلق بالروح عملية سماوية تفترض تغيراً كاملاً في طبيعة الإنسان تحت تأثير اتحاد صوفي بمخلص إلهي . وأصبحت المسيحية ذاتها بالنسبة للجيل الثاني من أتباعها ديانة ألغاز كسائر الديانات الشرقية الأخرى، تعد المؤمنين أيضاً بالخلاص . وقد جمعت منذ بدء ظهورها تقريباً ازدواج المادة والروح الذي يميز أساسياً كل تفكير فلسفي أفلاطوني ، مع المفهوم الشرقي الغالب في أن أقصى ما يحتاج إليه المرء هو تحول سحري في طبيعته يمكنه أن يهمل الجسد في سبيل التعلق بالروح . وعندما اعتنق بولس المسيحية تغلغلت فيها هذه الثنائية تغلغلاً عميقاً . فلقد كان الوجود بالنسبة إليه كفاحاً طويلاً واحداً : كفاح الروح ضد الجسد ، والطبيعة العليا ضد الطبيعة الدنيا . ولا يتم ظفر الروح إلا بعد اتحاد النفس بالمسيح ، عن طريق الإيمان بقدرته على إنقاذ الإنسان من جسده ومن الموت .

تعاقب آباء الكنيسة فيما بعد ووضعوا اللاهوت المسيحي بجميع تفاصيله ، تحت التأثير المتزايد للأفلاطونية المحدثة . ففسروا حاجة الإنسان لتبدل خارق في طبيعته على أنها نتيجة للخطيئة الأصلية التي ورثها من آدم . وحددوا نظرية العقيدة المسيحية أو نظرية طبيعة المسيح وعمله بشكلها النهائي ، بعد أن سبق إعلانها بشكل أكيد في مجمعي نيقيا وكالسيدون ، وأوضحوا نظرية وسائل الإنسان في إدراك الخلاص ، وذلك بأن تتبدل طبيعته بتأثير نعمة إلهية ، تهدىء قوتها من فورة الغرائز الطبيعية وتحرر الإنسان من الخطيئة والموت حين يعجز وحده أن يتغلب عليهما . ويعود الفضل بنظرية النعمة هذه في شكلها الأخير إلى أوغسطين الذي اصطبغ كامل تفكيره بآثار صراعه النفسي العنيف ضد شهوات الجسد وببحثه الشاق الطويل عن الوسائل التي تمكنه من التغلب على الأهواء والشهوات . وبعد أن اختبر معظم طرق الخلاص

المعروفة في العالم الهليني وجد ظفراً وقوة في النعمة المسيحية . لذلك كان من الطبيعي عندما أراد أن يسرد اختباره بلغة فلسفية أن يجعل من النعمة مبدأ الخلاص ، ومن الكنيسة مركزه ، وعلى ذلك نجد أن طقوس كنيسة القرون الوسطى ونظمها وعباداتها ، التي يعود لأوغسطين أكبر الأثر في وضعها ، كانت تهدف في جوهرها لأن تمد الناس بقوة النعمة الخارقة فتساعدهم بذلك على تحقيق الكمال الخلقي في هذه الحياة والخلود في الأبدية .

أخذ التقليد المسيحي من هذا المنبع الأفلاطوني الشرقي مبدأ الازدواج بين المادة والروح وهو مبدأ لم يعرفه العبريون من قبل ، وأصبحت حياة الإنسان الطبيعية بلذاتها وميولها شراً يجب تجنبه وإهماله في سبيل أمور أعلى . فقدر الإنسان الأخير وطبيعته الصحيحة هما في عالم غير هذا العالم . وإنه لمن السهل أن نرى كيف نشأ عن هذا الاعتقاد تفضيل القرون الوسطى للعالم الآخر ، هذا التفضيل الذي انعكس في نظرها إلى هذا العالم ، لا على أنه وادي الدموع والآلام فحسب ، أو شبه طريق يوصل إلى الوجود الحقيقي الثاني ، بل في اعتبار الزهد المثل الأعلى في الحياة وتفضيل التأمل والانفراد على العمل والكفاح . لذلك وجدت جميع الطبقات ، بما في ذلك المحاربون الأشداء والفلاحون القساة ، أن الناسك المنعزل في صومعته يمثل الطريق الصحيح في الحياة بالرغم من بعد الشقة بين نوع حياته ونوع حياتهم . ولقد ترك الشعور بهذا الازدواج بين المادة والروح — الذي نشاهد آثاره في جميع أعمال الإنسان — طابعاً للنظم الأخلاقية الغربية إلى يومنا هذا . حتى ليبدو كأنما يقف حائلاً دون الاستمتاع القلبي الكامل بخيرات الوجود الطبيعي التي عرف اليونان القدماء كيف يتمتعون بها ، مما جعل الكثيرين من رجال العصر الحديث يحسدونهم على تحررهم وانطلاقهم . والمشكلة ليست في أن الناس امتنعوا عن العمل ، أو عن هذه الملذات ، ولكنهم لم يستطيعوا قط أن يتخلصوا من فكرة وجود خطأ أساسي فيها . وهكذا أصبح المثل الأعلى الذي يدين به الناس باهتاً متغيراً رغم رفعته وشدته ، وأصبح يرافق

حياتهم شعور بالخزي والخجل ، وأصبحوا يتأرجحون بين الغبطة السماوية من جهة وبين التستر والرياء من جهة أخرى . والغرب مدين بهذه الأمور لتراث الأفلاطونية المحدثة .

نظام القرون الوسطى

ومن مجموع هذه العناصر العدالة العبرية ، والمحبة المسيحية ، والإيمان الإغريقي بالعقل ، والتقشف الهليني ، صاغ آباء الكنيسة القديمة وحدة عضوية كاملة . ولقد وجد البربر هذه المجموعة من الاعتقادات جاهزة أمامهم ، ورأوا فيها الحياة والجمال فأجلّوا قدرها . ولكنهم على مدى قرون طويلة لم يستطيعوا فهمها . وعندما قادهم التطور الاجتماعي البطيء إلى النقطة التي تمكنهم حقاً بتمثيلها وجدوا فيها أداة جد ملائمة للافصاح عن قواهم وآمالهم . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر كان هذا النظام المسيحي قد رمى جذوره العميقة في تربة العقل الغربي . إن هذا النظام المركب الذي أقر في القرون الوسطى هو الذي يجذب إليه أولئك المتعبين من الفوضى والتيارات الكثيرة المتضاربة السائدة اليوم . ومع أن عناصر هذا النظام كانت متنوعة ، وتركيبه معقداً ، فهو يظهر — على الأقل بالنسبة للمعاصرين الذي يلقون نظرة إلى الوراء — كأنما يضم بين جنبيه وحدة جبارة تشبه الكاتدرائيات الكبيرة التي كانت أروع تعبير عنه .

وكانت تلك الكاتدرائيات قد بنيت خلال عدة عصور بأنماط وأذواق مختلفة ، دقيقة الصنع ، كثيرة التنوع ، شاملة جميع الفنون ، فليس فيها فن الريازة وحده بل النحت واللون والموسيقى ، والشعر في رمزيتها الصافية ، والدراما في طقوسها وعباداتها ، حتى إن كاتدرائيات دورهام ولنكولن وشارتر وريمز تمثل كلها بشكل بارز أمراً واحداً — اتحاد قوى الناس جميعاً في خدمة الله . وإننا نجد عظمة البناء هذه في الخلاصة الكبيرة التي وضعها توما الاقويني ، مصنفاً معرفة الإنسان الكاملة تحت الحكمة الإلهية ، كما

نجدها في « الكوميديا الإلهية » لدانتي التي تظهر كأنها منبثقة من الحياة الإنسانية بكاملها بما فيها من هفوات وآمال وأشواق .

كانت المثل العليا المسيحية متجسمة في مؤسسة منظورة هي الكنيسة التي أخذت على عاتقها أن تكون المرجع المدبر لحياة المجتمع الأخلاقية ، ولما كانت الكنيسة المعبر الوحيد للخلاص والسلطة العليا في جميع أمور الإيمان والأخلاق فإن جميع الناس سعوا لأن تتفق أهدافهم المختلفة مع قواعدها . كانت الكنيسة بالضرورة واحدة مقدسة رسولية جامعة — واحدة في إيمانها ومحبتها ، مقدسة فيما تملك وفي النعمة السحرية الضرورية للخلاص ، رسولية في تقليدها وعصمتها عن الخطأ ، جامعة في انتشارها الشامل ، وكان جوهر سلطتها وقوتها على حياة الناس قائماً في امتلاكها قوة النعمة هذه وفي منحها النعمة بوساطة الطقوس الكنسية . وكانت النعمة الإلهية ضرورية لسببين : أولاً من أجل سيطرة الطبيعة السامية في الإنسان على طبيعته الدنيا . وثانياً من أجل ذلك التغيير في جوهره الذي يحرره من فناء الموت . كانت موجودة في طقوس الكنيسة فقط ، متجسمة فيها بصورة مرئية ، وبمعنى حقيقي سحري ورمزي معاً . إن فعل الطقوس في منح القوة الإلهية يتوقف على صفات من يقوم بها أو من يتلقاها . والواقع أن الطقس الواحد الضروري إطلاقاً وهو المعمودية كان يمكن أن يقوم به ، لا أي رجل عامي فحسب ، بل وغير المؤمن ايضاً . ذلك أن الطقوس كانت تفعل من تلقاء نفسها **ex opere operato** لا بفعل غيرها **ex opere operantis** أي بفضل الطقس بالذات لا بفضل قداسة الكاهن . ومع أن وجود الإيمان الشديد والإرادة الطيبة في الإنسان القابل لها كانا يؤديان إلى نعمة مزدوجة ، فلا يمنع فعلها سوى إظهاره الاحتقار أو الإنكار أو خطيئته المميتة . ولكن القيام بالطقوس كان يتضمن بطبيعة الحال ، اقتراناً بين النعمة الإلهية والجدارة الإنسانية .

كانت الأسرار الكنائسية سبعة وهي : المعمودية ، التثبيت ، تناول القربان المقدس ، الندامة ، التعبد ، السيامة والزواج . أما الخمسة الأولى فيقصد

منها تأمين الكمال الروحي لكل إنسان ، أما الأخيران فكانا مقتصرين على طبقات معينة ، وقد علل ذلك بأنه « من أجل إدارة الكنيسة وتوسعها » . وثلاثة منها المعمودية والتثبيت والسيامة تطبع النفس بطابع لا يمكن أن يمحى ، ولذلك فإنها تعطى مرة واحدة . وكانت المحافظة على العبادات الخمس العامة أساسية بالنسبة لجميع المؤمنين . ولكن الندامة كانت أهمها بالنسبة للحياة الخلقية . قال البابا أوجين الرابع :

« إن مادة الندم تقول على أفعال التوبة ، وهي تقسم إلى ثلاثة أقسام : أولها انسحاق القلب حيث يجب أن يحزن الخاطىء على الخطايا التي ارتكبها مقرراً أن لا يرتكب أية خطايا بعد . وثانيها الاعتراف ، إذ يعترف الخاطىء للكاهن بجميع الخطايا التي يتذكرها . وثالثها العفو عن الخطايا حسب ما يحكم الكاهن ، ويتم هذا بوساطة الصلاة والصوم والصدقة .... إن الذي يتم هذا السر هو الكاهن الذي له سلطة العفو أو الذي تعطى له هذه السلطة من رئيسه . ومنفعة هذا السر الكنائسي هو العفو عن الخطايا »[9] .

وبوساطة المعمودية تحرر الإنسان من الخطيئة الأصلية التي ورثها عن آدم ولكن فساد طبيعته الإنسانية استمر مفصحاً عن ذاته ، إما بأفعال الكبرياء أو بمخالفة الشريعة الالهية . والندامة ضرورية لمحو هذه الخطايا المميتة . ولكن الخطايا العرضية (غير المميتة) ليست بحاجة لنعمة خاصة . أما التكفير عن الخطايا الذي يبتدىء في هذه الحياة فيمكن أن يستمر في المطهر ، وهو المكان الذي يتطهر فيه أولئك الذين سبق أن عفي عنهم . ويمكن أن يتم هذا التكفير عن طريق الأعمال الصالحة التي يمكن الاستعاضة عنها بدفع المال للكنيسة . غير أن هذا التكفير أو الغفران لا يستطيع وحده تحرير الإنسان من العقاب الأبدي ، إذ لا يتم فعله إلا بعد التوبة الأصيلة ، ويحل نوعاً من التكفير محل نوع آخر . وعلاوة على ذلك فقد كان الناس يعتقدون أن المسيح والقديسين بنتيجة المحبة المسيحية قد اكتنزوا فيضاً من الفضائل يمكن أن يستعملوها من أجل التكفير عن الآخرين . ويمكن أن يستعان بهذا الكنز من

الفضائل بوساطة تدخل القديسين تدخلاً مباشراً — ولقد كان الناس يتداولون قصصاً كثيرة مؤثرة عن مثل هذه المحبة لأحط الخطاة الذين ندموا — كما يمكن أن يتم أيضاً بوساطة البابا الذي وضعت خزائن فضائل القديسين تحت تصرفه .

من الواضح أنه إذا طبق هذا النظام بنبل وإخلاص فقد تزدهر في ظلاله حياة أخلاقية رفيعة ويجد الناس فيه هداية خلقية . ولقد تم مثل ذلك حين وصل أعلى ذروة يمكن أن يصل إليها . ولكن يسهل أن نرى أيضاً كيف يمكن أن يتدهور وينتهي إلى مجرد تعلق بالشكليات وإيمان خرافي بالكهانة والسحر . لذلك دعا المصلحون الناس مرة بعد أخرى أن يعودوا إلى الروح والجوهر ، بدلاً من النص والحرف حتى إذا جاءت البروتستانتية نادت باخضاع الناحية الظاهرية والشكلية الى حكم القـلب والضمير في الفرد . إن ما حاول البروتستانت أن يحققوه عن طريق تحطيم نظام الكنيسة العفوي وتحميل الفرد جميع المسؤولية ، حاول الكاثوليك أيضاً تحقيقه في إصلاحهم الكبير ابتداء من مجمع ترانت في القرن السادس عشر . وبعد أن خفتت قوة الاندفاع الأولى لهاتين الحركتين الروحيتين الكبيرتين من الصعب جداً أن نقرر أي النظامين كان أشد تأثيراً على الحياة الخلقية لاتباعه . فإذا كان البروتستانت بنتيجة خسارتهم للرمزية القوية للطقوس الكنسية الكاثوليكية ، قد فقدوا أيضاً الميل لاكتشاف المعنى الروحي في الشكل الخارجي ، فمن المرجح أن يكونوا قد تعرضوا لخطر أكبر وهو خطر إهمال النعمة الداخلية إلى جانب الرموز الخارجية . لقد عرفت كنيسة القرون الوسطى ضعف الرجل العادي فلم تطلب منه — وهي تقدر الضعف الإنساني — أن يقوم بالمستحيل . أما من سمت روحه فقد كانت أمامه آفاق لا حدود لها يستطيع أن يحلق فيها .

الفضائل والرذائل عند أهل القرون الوسطى

وهذه الآلة الكبيرة التي أدارت حياة الناس والتي كثيراً ما كانت تبدو

كأنها غاية في حد ذاتها ، كانت على أي حال، بالرغم من أهميتها ، وسيلة لإدراك نوع معين من الحياة . ولقد شيدت الكنيسة من العناصر التي عددناها سابقاً مجموعة من المثل العليا ذات شمول كلي يمكن تطبيقها بمرونة على مختلف مراحل الحياة . ولقد وجد فلاسفة القرون الوسطى لذة في تصنيف الفضائل وترتيبها ، كما وجد الشعراء والبناءون مثل هذه اللذة في إعطاء الفضائل شكلاً محسوساً وصوراً واضحة . ولعلنا نجد في المنهاج الخلقي في الكوميديا الإلهية لدانتي أصدق هذه المحاولات في تقدير القيم وأخلدها .

جاءت من العصر اليوناني الكلاسيكي الفضائل اليونانية الأربع : الحكمة والعدالة والصبر والاعتدال . وأضيفت إليها الفضائل اللاهوتية الثلاث : الإيمان والأمل والمحبة كما قال بها بولس الرسول . ودعيت « لاهوتية » لأن غايتها كلها الله وهو وحده الذي يسكبها في قلب الإنسان . وأكبر هذه الفضائل الثلاث هي المحبة . على أن الفضائل الأساسية لم تكن تنطبق على الفضائل اليونانية إلا بصعوبة . فالحكمة أصبحت البحث عن الحقيقة والظمأ لمعرفة كاملة بالله . والعدالة تخرج عن حد كونها إعطاء كل رجل ما يستحق لتصبح قسماً من المحبة . والصبر يشمل شجاعة الجندي ولكنه يبلغ ذروته بالصبر واحتمال الألم الطويل والشهادة . أما الاعتدال فإن القيام به يعني الاعتدال في الصوم والزهد . والإيمان هو بالطبع الإيمان بالعقيدة المسيحية . ويشمل الذكاء والعلم ونقيضه الإلحاد والكفر والارتداد (عن الإيمان) والتجديف والعمى الروحي . والأمل هو الأمل بالخلاص ويعارضه اليأس والادعاء . ولكن المحبة تملأ الحياة الأخلاقية بكاملها من الفرح والغبطة إلى العطف على آلام الآخرين . ويذهب دانتي إلى القول بأن كل رذيلة تنشأ من نقص في المحبة . ونجد في نظام المطهر أن التائبين إذ يتسلقون الجبل باتجاه الجنة الأرضية فإنهم يتطهرون على التتالي من الخطايا المميتة السبع وهي كلها مشتقة من محبة شر من الشرور أو من نقص أو مبالغة في الحب . وينشأ عن الحب الفاسد الكبرياء والحسد والغضب . وينتهي الحب الناقص إلى الخمول

والحب الزائد إلى الجشع والنهم والشهوة . ومما له مغزى خاص أن أقرب الخطايا إلى الغفران على جبل المطهر في أبعد دائرة خارجية في الجحيم هي حب الرجل للمرأة الذي يتحول إلى شهوة عندما يتجاوز الحدود . وعلى ذلك نجد أن عقاب باولو وفرنسيسكا الأبدي — وحبهما يمثل الحب العنيف — هو دوام هذا الحب على شكله الذي يمنعهما من المساهمة والاشتراك في الأفراح الروحية الأخرى . وأما أفظع ذنب من جهة أخرى فهو الكبرياء الذي يعبر عن ذاته فيما يعتبره المجتمع الإقطاعي القائم على استثمار الخدمات والواجبات أفظع الجرائم — وهو الخيانة التي « تنسى فيها تلك المحبة التي توجدها الطبيعة والمحبة التي تكتسب بعد ذلك ، ليتكون منها أمانة خاصة في عنق الإنسان » . [10] وهكذا نجد في أدنى حفرة في الجحيم وفي أبعد مكان عن النور الإلهي والمحبة الإلهية وسط الثلوج المتجمدة في «كوكيتوس » نجد الشيطان أكبر مثل على الكبرياء التي تأنف أن تنصاع لطاعة الله ، ومعه كبار الخونة وهم يهوذا وبروتوس وكاسيوس . وليس في هذا زهد رهباني . كما أن انحراف الناسك الساعي وراء الطهارة بكثير من المبالغة لم يكن ليلقي ظلالاً معتمة على تيار المحبة المسيحية الكبير الذي يحمل الخلاص معه . وليس من قبيل الصدفة أن نجد أجمل زهرة من نتاج المثل الأعلى في الرهبانية ، وهو القديس فرنسيس الأسيسي ، يعيش حياته بكاملها غارقاً متنعماً في روحية الفرح الأبدي وسط العالم الإلهي الكبير ، والعالم الإنساني . ولقد كتب فوق بوابة الجحيم بالذات « العدالة حركت خالقي العظيم ، والقوة الالهية صنعتني ، حكمة سامية ومحبة أساسية » [11] تلك هي محبة الخير الذي هو الحياة ، وكراهية الشر الذي هو الموت . إنه لأمر رهيب مفجع . غير أننا لو كان لنا أن نلفظ حكماً بالاستناد إلى خبرة الإنسان ، فهو أمر صحيح أيضاً .

عندما نستعرض الفضائل المسيحية من المحبة الشاملة إلى كراهية الكبرياء في كل شكل من أشكالها ، والتي انتهت إلى التواضع ، والانصياع ، والخضوع ، واللطف ، والعطف والاستسلام وإنكار العالم فإن بعض الميزات الأساسية

تبرز حالاً للوجود . فهي مثل عليا يمكن أن يدركها كل إنسان في كل ناحية من نواحي الحياة مهما كان صعباً على النفوس تحقيقها وإدراكها . وهي فردية بمعنى أنها وإن كانت تؤدي إلى التعاون الاجتماعي فمن الممكن ممارستها دون إقامة بيئة اجتماعية معينة . وهي ليست مدنية ، ووطنية ، شأن المثل العليا التي نادى بها أخلاقيو الإغريق والرومان ، والتي تعتمد في وجودها على بيئة إنسانية راقية . وهي ليست مثلاً عليا لطبقة واحدة مع أنها تنسجم مع وجود مجتمع ارستقراطي . أما الأخلاق الأرسطوطاليسية والأفلاطونية فقد بنيت في أفضل أشكالها على أساس الرق وهي تستهدف طبقة تنعم بالفراغ . أما هذه الفضائل فهي فردية وعامة معاً . ولكنها تظهر في ذات الوقت ، وكأنها من حيث مضمونها ، فضائل المجموع الوضيع من المجتمع الإنساني . إن معظم نواحي العظمة تقريباً التي أجلتها الأرستقراطية الرومانية والإغريقية احتقرها العالم المسيحي وعظم مكانها صفات الانسحاق والضعة . ومن السهل أن نرى كيف وجد الروماني هذه الفضائل المسيحية غريبة عنه ، وكيف وجد المسيحي الصادق الفضائل الوثنية رذائل فيها أبهة وعظمة ينفخ فيها الكبرياء . وعلاوة على ذلك فإن هذه الفضائل التي صاغتها البيئة المتفسخة من العالم القديم طافحة بروح الهزيمة والإنكار كانت تميز بيئة يصعب بل يستحيل أن يتحقق فيها الأحسن والأفضل . ودخلت الفضائل المسيحية كما دخلت رواقية مرقص أوريليوس تلك الروح التي ترى أفضل شكل لتفوق الإنسان ، لا في أن يعيش حياة رغدة كحياة اليونانيين ، ولكن في أن يتحمل مصائبه بنبل . وإنه لمن المستغرب حقاً أن يتبنى بربر الغرب الممتلئون قوة حية واندفاعاً مثل هذا العالم الأخلاقي المسيحي . فليس غريباً بعد ذلك ان يملأوه بعناصر تعبر عن حاجاتهم ، وأن يظهر في المسيحية مثل هذا التباين الواضح بين مبادئها التي تعلن عنها وبين مثلها العليا .

إن أكثر ما يميز هذا النهج المسيحي في القيم هو الطريقة التي يجمع بها رغبات الأفراد المتنوعة وجهودهم ، ويدفعها كلها في اتجاه واحد — هو الشوق إلى حياة أبدية . لقد تحددت محتويات كثيرة متنوعة في هذا المثل الأعلى من أدنى الآمال وأقساها إلى أعلى النزعات وأسماها . ولكن الرؤيا التي شعت أمام كل إنسان ، عكست صورة وجود لامتناهى القيمة يشمل جميع أفراح الخبرة البشرية في انسجام وتنسيق . وكانت ممارسة الفضيلة بالنسبة للجماهير تستهدف إدراك حياة ثانية هي امتداد لأفراح هذا العالم الحسي . والحياة الثانية لأولئك الذين لم يحكم عليهم بالعذاب الأبدي لآثام اقترفوها ، تبدو حياة هزيلة فقيرة . إذا قيست بمنطقنا المفسود ، ولكنها على أي حال ليست أهزل من الصور الجامدة التي يرسمها « روحانيو » اليوم . ولقد كان يعجز شاعر عبقري كدانتي بما طبع عليه من خيال قوي أن يجد ألواناً يرسم بها أبدية مفرحة . كانت صور الجحيم قريبة المتناول في العالم الذي يعيش الناس فيه ، ولكن لم يستطع الشاعر أن يتبين في الجنة سوى ألوان مشعة متشابكة حتى إذا بلغ هذا القسم من رحلته أخذ في التحدث عن عقائد الإيمان المقدس . إن عقل الإنسان المحدود بالزمان وقيود العالم يتراجع مقهوراً عاجزاً عن تصوير غبطة لا نهاية لها . أما الصوفيون ، وهم أحكم الناس إطلاقاً ، فقد عرفوا أن السماء ليست امتداداً للزمن ، وأنه بانتهاء الزمن وانحلال المادة تنزع الروح الصافية جميع أثوابها الإنسانية وتغرق في بحران من الكيان . وكانت الجنة بالنسبة لأعمق النفوس في القرون الوسطى سواء أبحث عنها بوساطة الإيمان الخالص والحدس ، أم باتباع طريق التفكير الديالكتيكي الشاق إما حقيقة حاضرة يستطيع الفكر أن يدركها الآن أو عدماً لامتناهياً . وخلاصة حكمتهم تقوم على الاعتقاد الجازم أن الحياة الأبدية هي أن يعرف الإنسان الله . إن أكثر الكلمات حزناً في جحيم دانتي يتلفظ بها فلاسفة العصور القديمة وشعراؤها الفاضلون ،

إذ يقولون : « نعيش بدون أمل ولكن بشوق دائم » وعقابهم الوحيد ، أنهم لا يستطيعون ألبتة أن يتمتعوا بالرؤية الإلهية ولا أمل لهم بذلك . ويستطيع الجهد الإنساني بوساطة الإيمان الالهي والمحبة فقط أن يدرك هدفه الأخير — ذلك السلام الذي يتجاوز حدود الفهم .

غير أن تصانيف فلاسفة القرون الوسطى — وحتّى عبقرية دانتي — تعني القليل جداً إذا لم نضع نصب أعيننا تجسم هذه المثل العليا في عالم القرون الوسطى المعقد والغني بالألوان ، فلنتجه إذن صوب هذا العالم لنرى كيف تجسمت قيم القرون الوسطى في البيئة والمجتمع .

المصـــادر

1. Amos, V, 22-24.
2. Hosea, VI, 6.
3. Ezekiel, XVIII, 20.
4. Isaiah, II, 3, 4 ; also Micah, IV, 2, 3.
5. Micah, VI, 8.
6. Deuteronomy, XX, 16, 17 ; VII, 2.
7. Psalms, XVIII, 37-43.
8. *Athanasian Creed,* quoted in P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* II.
9. Pope Eugene IV, *Statement for the Armenians,* quoted in Robinson, Readings in European History, I, 352, 353.
10. Dante, Inferno, Canto XI, v. 61 62, 63.
11. Ibid, Canto III, v. 4, 5, 6.



كتب عامة في التقليد المسيحي :

H.L. Friess and H.W. Schneider, *Religion in Various Cultures ;* Clemen, *Religions of the World ;* Reinach, *Orpheus. H. of Christianity in the Light of Modern Knowledge, a Collective Work.*

Articles «Christianity,» «Religious Institutions: Christian,» in *Enc. Soc. Sciences.* Interpretation by a former Catholic, G. Santayana, *Reason in Religion;* by a liberal Protestant, W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis;* by agnostics, C. Guignebert, *Christianity, Past and Present;* J.H. Robinson, *The Mind in the Making;* H.E. Barnes, *The Twilight of Christianity.* The classic Protestant work on Christian doctrine is A. Harnack, *H. of Dogma;* brief outline by H.B. Workman, *Christian Thought to the Reformation;* fuller in A.C. McGiffert, *H. of Christian Thought.* Summaries of the Christian ideals in P.V. Myers, *History as Past Ethics,* and P. Monroe, *H. of Education.* E. Troeltsch, *Social Teachings of the Christian Churches.*

المثل العليا العبرية :

E.R. Bevan and C. Singer, *Legacy of Israel.* C.H. Cornill, *Prophets of Israel, H. of the People of Israel,* conservative, compare with Reinach, *Orpheus.* A Lods, *Israel; A.L. Sachar, H. of the Jews.* G.F. Moore, *The Literature of the Old Testament.* Lazarus, *Principles of Jewish Ethics,* emphasizing the priestly strain. Interpretation in F. Adler, *Ethical Philosophy of Life,* Bk. I, chs. II, IV.

إنجيل المسيح :

A. Harnack, *What is Christianity?* liberal Protestant; A. Loisy, *The Gospel and the Church,* answer by a Catholic modernist. Social interpretations in V. Simkhovitch, *Towards an Understanding of Jesus;* C.A. Ellwood, *Reconstruction of Religion;* H.F. Ward, *The Ancient Lowly.* Classic lives of Jesus by D.F. Strauss, E. Renan; by S.J. Case (liberal Protestant); J. Klausner (Jewish): Nathaniel Schmidt, *The Prophet of Nazareth.* F.C. Conybeare, *Myth, Magic, and Morals;* J.M. Robertson, *Pagan Christs;* G.S. Hall, *Jesus Christ in the Light of Psychology,* radical views.

نمو النظام المسيحي :

Epistles of Paul; I. Edman, *The Mind of Paul;* H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions;* F.A. Spencer, *Beyond Da-*

mascus. Apostolic Fathers, ed. K. Lake. Irenaeus, *Against Heresies;* Origen, *De. Principiis;* Cyprian. Brief survey, K. Lake, *Landmarks in the History of Early Christianity.* A.C. McGiffert *Apostolic Age;* Harnack, *H. of Dogma, Expansion of Christianity.* A.C. Flick, *Rise of the Med. Church;* C. Dawson, *Making of Europe.* L. Duchesne, Early *H. of the* Christian Church ; F. Lot, End of the Ancient World ; H. Moss, Birth *of the M.A.S.J.* Case, *The Social Origins of Christianity, The Social Triumph of the Ancient Church, Makers of Christianity,* I.K. Kautsky, *Foundations of Christianity;* M. Beer, *Social Struggles in Antiquity, in the M.A.* (Marxian).

تأثير العقائد الهلينية . محاورات أفلاطون وخاصة :

the *Phaedo, Symposium, Phaedrus,* Bks. VI and VII of the *Republic,* and the *Timaeus.* Works by W. Pater, A.E. Taylor, Paul Shorey, Paul Elmer More. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology.* Plotinus, *Enneads,* S. Mackenna tr. Works by T. Whittaker, W.R. Inge, C. Bigg. Harnack, appendix to vol. I, *Platonism.* See Inge in Livingstone, *Legacy of Greece;* E. Hatch, *Influence of Greek Thought and Usages upon the Christian Church,* an overemphasis. For the Oriental religions: F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism, the Mysteries of Mithra;* T.R. Glover, *Conflict of Religions in the Early Roman Empire;* S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius;* W.R. Halliday, *Pagan Background of Christianity;* S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World, The Mystery-Religions and Christianity.* W. Pater, *Marius the Epicurean.* Philo Judaeus, *Creation of the World, Allegories of the Sacred Laws;* see J. Drummond, E. Bréhier.

نظام القرون الوسطى :

Augustine, *Confessions, City of God, Enchiridion, On Nature and Grace, The Correction of the Donatists.* Lives by J. McCabe, Rebecca West, J.J.F. Poujoulat, L. Bertrand. E. Gilson, *Int. to the Study of St. Augustine.* Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Summa contra Gentiles,* tr. Dominicans. Studies by E. Gilson, M. Grabmann. E. Gilson *Les moralistes chrétiens: St.-Thomas d'Aquin,* Dante, Temple

ed, and notes ; see E.G. Gardner, J.B. Fletcher, G. Santayana (in *Three Phil. Poets)*, Karl Vossler. Modern interpretation of the medieval synthesis in Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres.*

التصوف المسيحي :

Thomas à Kempis, *Imitation of Christ ; Sermons* of Johann Tauler ; Albertus Magnus, *On Union with God ;* Bernard of Clairvaux, *On the Love of God ;* Henry Suso, *Eternal Wisdom ; Theologia Germanica*, E. Underhill, *Mysticism ;* C.A. Bennett, *A Phil. Study of Mysticism.*

٤ التجسيم، مدينة الله أو العالم السماوي

ليست غايتنا هنا أن نرسم صورة لمؤسسات القرون الوسطى وتاريخها، وأن نحاول الصعب من تحديد مدى تحقيق مثل الحياة العليا في المجتمع الأوروبي ذي الغلظة والعنف والشهوة. والمؤسسات التي بقيت منها إلى يومنا هذا قد تبدلت حتى ليصعب معرفتها. وقد كان أبلغ تأثير لها، حتى يومنا هذا، بما تضمنته من عقائد وأفكار قبلناها أو حاولنا دحضها. وسنحاول فهم عقلية الإنسان الحديث من خلال اعتبارنا لهذه الأفكار. وهذا يحتم علينا أن نتبين كيف أن شعاع المحبة المسيحية الناصع وما بشرت به من ضرورة الانصياع لإرادة الله قد انعكسا في المجتمع البربري المتعدد الوجوه وذلك سعياً وراء بحث لا يقتصر على معرفة العقائد التي اتخذها الناس مثلاً عليا تهفو إليها أعظم أشواقهم، ولكن يرمي قبل ذلك إلى معرفة المثل الأكثر واقعية والتي حاولوا تحقيقها عن طريق المؤسسات من كنيسة ونقابة ونظام إقطاعي. وواقع الأمر أن مدنية القرون الوسطى تتصف بالتعقيد والاضطراب، إذ لم يكن فيها بسيط أو سهل. وإنما يجب أن لا يمنعنا هذا من التبصر فيما أعجب الناس بقلوبهم به بالرغم من أن الجهل وضغط التقاليد وعنف الأهواء جعلت تحقيقه نادراً.

المثل الأعلى والمجتمع

ترتكز حضارة القرون الوسطى إلى مبدأ أساسي هو الانسجام التام بين الفرد والمجتمع. فالمجتمع يقوم على تدرج في المراتب، لكل إنسان فيه وظيفة أعدها الله له وعليه واجبات معروفة وله في الوقت نفسه حقوقه وامتيازاته. فكل فرد هو عضو في إقطاعية أو جماعة، وكل إقطاعية بدورها عضو أساسي في المجموع، لها فيه وظيفة خاصة بها وضرورية لحياة العالم المسيحي بكامله. ولا يستطيع الفرد أن يدرك أهدافه الخاصة إلا بمساهمته في هذه الحياة الجماعية، وعلى العكس لا يستطيع المجتمع أن يؤمن حياة غنية لأفراده إلا بمساهمة كل فرد وكل جماعة فيه. والناس جميعاً يعيش بعضهم مع بعض، ومن أجل بعضهم بعضاً، حتى إنهم مرتبطون ارتباطاً وثيقاً ومتشابكاً بالواجبات المتقابلة.

وقد عبر القديس توما الإقويني تعبيراً قوياً عن حياة هذه الجماعة هذه قال:

«الإنسان اجتماعي بطبيعته، لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة ضرورية لحياته يعجز وحده عن صنعها أو الحصول عليها، فيصبح بالطبيعة جزءاً من مجموع متماسك وذلك من أجل تحصيل وسائل المعيشة. فهو يحتاج هذه المساعدة إذن لسببين: أولاً لكي يتمكن من الحصول على الضرورات الأولية للحياة. ويتم هذا في الوسط العائلي حيث يتلقى الابن من آبائه الحياة والغذاء والتربية وحيث تسهل المساعدات العائلية المتبادلة الحصول على تلك الضروريات. ثانياً لأن الحياة ضمن المجتمع تمكن الفرد لا أن يعيش فحسب، ولكن أن يعيش حياة طيبة، بفضل الفرص التي تأتي عن طريق التفاعل الاجتماعي. وهكذا فإن المجتمع المدني يساعد الفرد في الحصول على الضرورات المادية. إذ يتجمع في المدينة الواحدة عدد من الصناعات لا يمكن أن تجتمع في العائلة الواحدة. والمجتمع المدني يساعد الفرد أيضاً في حياته الأخلاقية»[1].

إن أصول هذا المبدأ الاجتماعي الأساسي كثيرة . وفي مقدمتها شروط الحياة الهمجية القاسية في القرون الوسطى التي جعلت اتحاد الأفراد وتآزرهم ضرورة ملحة . فالتابع كان بحاجة للحماية العسكرية التي يوفرها السيد ، كما أن السيد كان بحاجة إلى أشداء المحاربين . ومن هنا نشأت الاقطاعية وازدهرت . والتاجر كان بحاجة لحماية نقابته ومدينته . والصانع بحاجة لمؤازرة زملائه . والراهب والكاهن كانا بحاجة إلى كنيسة قوية لتحافظ على وجودهما . ولم يكن التحرر من الروابط الاجتماعية في مثل هذه الظروف سوى مرادف للتحرر من القانون الذي يجعل من صاحبه شقياً فاراً تلاحقه العدالة . ولقد نشأ حول هـــذه الضرورة كثير من القيم السامية : فهدف المسيحية الأكبر في إدراك الحياة الأبدية ، والمحبة الالهية التي تجسمت في المسيح وربطت الناس بالإيمان به ، قد وجدا أرضاً خصبة في مثل هذا المجتمع . وإن تعليم بولس الرسول عن الجسد وأعضائه يعطي صورة صادقة عن حياة تعددت أشكالها وتوحدت أهدافها . فهو يقول : « إنه كما في جسد واحد لنا أعضاء كثيرة ولكن ليس لجميع الأعضاء عمل واحد ، هكذا نحن الكثيرين جسد واحد في المسيح وأعضاء بعضاً لبعض كل واحد للآخر ... فإن كان عضو واحد يتألم فجميع الأعضاء تتألم معه . وإن كان عضو واحد يكرم فجميع الأعضاء تفرح معه »[٢] .

ولقد تحدر أيضاً هذا المبدأ ذاته إلى المسيحية من أفلاطون وبصورة خاصة من جمهوريته التي كانت عبارة عن صورة مثلى للمجتمع الإسبارطي – حتى لقد قيل بحق إن القرون الوسطى كانت طافحة بروح أفلاطونية عفوية وكأنها من وحي عقل هو أفلاطوني بسليقته **Naturaliter Platonica** فالطبقات الثلاث التي قال بها أفلاطون ، وهي طبقات الأوصياء والمحاربين والعمال ، تطابق تقسيم مجتمع القرون الوسطى إلى الاكليروس والأسياد والعوام . ورقابة الأوصياء للمجتمع المدني على ضوء المثل الأعلى للخير تقابل رقابة الاكليروس للمجتمع الإنساني على هدي نور الوحي الإلهي . وحتى ما في الأفلاطونية من

شيوعية بين الأوصياء نجد مثيلاً له في حياة الأديرة . أما القانون الأفلاطوني الذي يجعل من قيام المرء بواجبه شرطاً ضرورياً لتأمين العدالة الكاملة فهو مرادف للمبدأ المسيحي الذي يحتم على الفرد «أن يقوم بواجبه في الحياة حيثما أوجده الله» وأما الفارق الرئيسي بين اليوتوبيا اليونانية والعالم المسيحي فهو أن الدولة في الأولى تعلو فوق كيان الأفراد وحياتهم بينما الغاية الوحيدة للمجتمع المسيحي هي حياة الناس وخلاصهم جميعاً . ثم إن المسيحية — بما استمدته من تعاليم الرواقية بالمساواة بين الناس ولكن لا بالتشابه بينهم ، وبوجود مجتمع واحد للانسانية بأجمعها — كانت أكثر ديمقراطية في روحها وأكثر شمولاً واتساعاً من النظام السياسي الأفلاطوني .

ونحن كلما اتسع نطاق نظرنا في حضارة القرون الوسطى وجدنا تنوعاً متزايداً في المواهب والوظائف مع وحدة في الأهداف والحياة . فلن نحاول إذن أن نقيس قيمة عمل أي فرد في حد ذاته ومن غير اعتبار لأعضاء المجتمع الآخرين ، أو أن نبحث عن نموذج واحد للكمال الإنساني «كالرجل الواسع العقل» الذي قال به أرسطو ، أو «الإنسان الشامل» الذي تغنت به الرينسانس . فالفارس أو الفلاح ، والراهب أو الحكيم ، كل يتبع الطريق التي رسمها الله له ، وكل يدرك الكمال الخاص بمركزه . «إذ لا شك في أن الفلاح الوضيع الذي يخدم الله هو أفضل من الفيلسوف المتعجرف الذي يهمل تقوى النفس ويدرس حركة الأفلاك السماوية ... وليس من ينكر شرف العلم في حد ذاته ، أو ينكر المعرفة في أي موضوع من الموضوعات ، فهي حسنة وقد دعا الله إليها . ولكن الرجل الكبير هو الرجل الكبير بالخير . فهو كبير حقاً لأنه يصغر في عين نفسه ولا يقيم وزناً للمراكز الكبيرة والألقاب الضخمة . والرجل الحكيم حقاً هو الذي يهمل الأشياء الأرضية كما تهمل الأقذار ويتطلع إلى العلاء ليربح المسيح والسماء . والرجل المتعلم حقاً هو الذي يتمم إرادة الله ويهمل إرادته»[٣] . لذلك يجب أن نتوقع تعدداً في المثل العليا قد يستحيل أن تجتمع في رجل واحد ، ولكنها كلها تثير الإعجاب .

فالمحارب الشجاع يحتاج العون الإلهي وهو خادم لربه قدر ما يحتاجه الراهب المقيم في صومعته ، وقدر ما يخدم ربه . ولربما كان من أشد الضرورة أن نتذكر هذا الانقسام الأساسي في الوظائف ونحن نقدر الرهبانية .فالراهب ليس فرداً أنانياً ، من الوجهة النظرية على الأقل ، بل « عضو لا غنى عنه في المجتمع المسيحي ، يقوم بوظيفته في الصلاة والعبادة لا من أجل منفعته فحسب أو بالدرجة الأولى ، ولكن بالأحرى من أجل صالح كل عضو من أعضاء المجتمع . إنه يصلي من أجل خطايا العالم أجمع ، ويساهم بصلاته من أجل تحقيق هدف العالم وهو إدراك الخلاص »[٤] . إنه يخدم إله المسيحية مؤمناً أنه يخدم الجنس البشري بكامله ، كما أن العالم أو الباحث المدقق في هذه الأيام يخدم إله العالم الحديث الذي هو الحقيقة العلمية .

تنظيم المجتمع الديني

لقد عرفت القرون الوسطى ، كما رأينا سابقاً ، مجتمعين : الأول يتمثل فيما سمي بمدينة الله civitas Dei ، والثاني بالمدينة الأرضية civitas terrena . وقد كان المسيحيون الصادقون يعيشون في المدينتين . أما أين كانت تقع حدود هاتين المدينتين بالضبط فإن القرون الوسطى لم تفلح قط في التوصل إلى معرفتها رغماً عن بحثها وكفاحها الشديدين من أجل ذلك . ولقد كانت قوى المدينتين تتصارع صراعاً أبدياً في نفس كل إنسان . غير أن التمييز بين المدينتين كان بالنسبة إلى الحياة العادية واضحاً لا لبس فيه : فالكنيسة هي مدينة الله وسلاحها سيف الروح ، والمجتمع العلماني هو المدينة الأرضية وسلاحه السيف الدنيوي . وقد نالت السلطة الروحية في القرن الثالث عشر إبان حكم بابا إنوسنت الثالث سيادة الموقف دون جدل . ولكن نمو الأمم الاقتصادي أفلت الزمام من يديها . غير أن ما حل بها بعد ذلك من ضربات وتمزيق جعلها تخضع لإمرة الملوك الزمنيين .

ولكن كانت توجد ضمن الكنيسة ذاتها مثل عليا متنوعة . وكان رجال

الدين الذين كرسوا حياتهم لخدمة الله يقسمون إلى طبقتين كبيرتين : الرهبان النظاميين الذين يعبرون عن محبة الله والإيمان به بالتأمل والدراسة وأعمال البر . والرهبان العلمانيين الذين يعيشون في العالم للسهر على تنفيذ نظام الإرشاد الأخلاقي والروحي الذي كانت الكنيسة تصونه وترعاه . تجد في الفئة الأولى القديس والراهب المتنسك والرجل المقدس . وتجد في الثانية الأسقف والحبر والبابا . وقد كان بينهما بالتأكيد فارق كبير . كذلك تعددت الإمكانيات وتنوعت الأمثلة في كل من الفئتين . فبوسع الراهب أن يتمثل بزاهد متنسك كالقديس أنطوني في صومه الدائم وتعذيبه لذاته . أو أن يتبع قاعدة القديس بنيدكتوس الصحيحة الحكيمة ويصرف أيامه في زراعة الحقول أو نسخ المخطوطات أو الصلاة . أو أن ينصب نفسه مصلحاً قوياً يورث الرعدة للملوك والكرادلة متمثلاً بالقديس برنار المتصوف ، أو أن يتجول في الأرياف كالقديس فرنسيس ويقتسم فقره وفرحه مع الآخرين . أما الكاهن فيستطيع أن يكون خادم رعيته المخلص أو أسقفاً متكبراً محارباً ، أميراً دنيوياً في جدارة وحق ، أو كاردينالاً كبيراً أو وزير دولة خطيراً أو البابا المتسامي المتكبر نفسه . والأرجح أن يقصر عن تحقيق هذه المثل العليا فيصبح كراهب وصفه الشاعر الإنجليزي شوسر : يحب حياة الترف ويهوى صيد الثعالب . أو كذلك الأخ الرقيق المعسول اللسان الذي وصفه شوسر أيضاً . أو قد ينحط فيصبح واحداً من الساعين للملذات ممن وصفهم بوكاشيو . ولكن نواحي الضعف هذه ، بالرغم من إنسانيتها لم تكن عامة وشاملة ، ولم تكن فوق ذلك كله لتمثل فكرة المجتمع عما هو أفضل وأكمل .

المثل الأعلى في القداسة

ازدهرت حياة القداسة واتخذت أشكالاً كثيرة متنوعة . وكان سكان مدينة الله يعظمون المثل الأعلى في القداسة ويرفعونه إلى المكانة الأولى ، حتى أولئك الذين لم يشعروا بدافع نحوه .

ولم يكن المقياس الذي يقاس به الرهبان المتنسكون وحدهم ، وإنما كان يقاس به أيضاً أساقفة الكنيسة وأمراء العالم . وكان يفترض وجود القداسة مبدئياً في الرهبان العلمانيين كالرهبان المتنسكين بالرغم من أن الاختلاط بالناس والتعرض لمغريات الحياة وخدمة المجتمع أمور لها كلها أخطارها . غير أن الدير وما يتيح من مجال لحياة التأمل اعتبر دائماً أفضل وأسلم مكان للحياة . ذلك أن حياة الرجل العامي والتاجر والفارس كانت مهددة دوماً بالأخطار . وكذلك كانت حياة الرهبان العلمانيين وخاصة عندما يتسلمون مناصب عالية . وقد تكون قصة انتخاب البابا سلستين الخامس من أقوى الحوادث دلالة على عقلية القرون الوسطى : فقد شغر الكرسي البابوي واجتمع مجلس الكرادلة لينتخب من يملؤه . وظل المجلس سنتين متواصلتين يدرس أمر انتخاب الشخص الملائم لأصعب وأعقد مركز في العالم المسيحي ، وكانت البابوية تجابه حينذاك أعصى المشاكل التي يعجز عن حلها أحكم رجال الدولة . فانتخب الكرادلة في نهاية الأمر ، وبعد الدرس والتفكير ، فلاحاً جاهلاً متطيراً مسناً في الثمانين من عمره ، صرف حياته بكاملها كراهب متنسك منعزل في مغاور إحدى الجبال . وكأنهم بانتخابهم له ساقوه إلى الفشل المخجل ، وما ذاك إلا أنهم كانوا يعتقدون أن القوة الخفية في حياة القديس تستطيع أن تأتي بالمعجزات . وتجد في التراجم قصصاً عن محاربين وحكام وتجار وأساقفة كثيرين تركوا أمجاد العالم الدنيوي ومفاخره ليعيشوا حياة التنسك والعزلة ملبين نداء عالم بعيد أعلى .

حياة الرهبانية

كانت الرهبانية المسيحية عميقة الجذور في تقاليد الماضي وفي حياة القرون الوسطى . نشأت في الأصل في ظل النزعات الهيلينية تأثراً بالصوفية الشرقية في الكنيسة القديمة ، وذلك في صحراء مصر حيث عاشت فئات من الرهبان زمناً طويلاً . ولقد عرف الشرق الرهبانية والتقشف منذ عهد بعيد وساعدت

اتجاهات كثيرة في المسيحية على الأخذ بهما واعتناقهما . وتغذى الزهد المسيحي في الأصل ، لا من فكرة نبذ العالم ، ولكن من عدم اللامبالاة « بأشياء قيصر » نظراً لاقتراب مجيء ملكوت الله . وكانت المجتمعات المسيحية الأولى بسيطة متقشفة وذلك سعياً وراء المحافظة على روح المحبة المسيحية الأساسية ، وهو أمر تصعب المحافظة عليه في حياة مترفة – ووراء تدريب النفس وتوطيدها على القداسة والفضيلة – والتدريب شرط أساسي لتحقيق الزهد ، وغاية ذلك كله التعجيل في مجيء ملكوت الله . وكان لهذا الزهد قيمة مزدوجة : أولاً أنه يقوي النفس المسيحية بكاملها لتقدر على تلبية حاجاتها الروحية . وثانياً أن يصرفها عن الاتجاهات القليلة الأهمية لتندفع بكاملها نحو الأمور السماوية العليـــا . على انه مع مرور الزمن امتزج حصر الاهتمام بالامور الأساسية الأولى بما فيها من ذلك الاحتقار للذة الذي يميز جميع الذين يدعون لتأدية رسالة عظيمة مع ثنائية الشرق والأفلاطونية الجديدة التي احتقرت الجسد وجميع رغباته . ثم جاء تأثير بولس الرسول والغنوصيين وأفلاطونية الاسكندرانيين وأوغسطين ، فأصبح لقهر الجسد والزهد في العالم الأرضي قيمة ذاتية لا صلة لها ألبتة بقيمتها الأساسية كطريقة وتدريب وحصر انتباه ؛ وكانت هذه الثنائية الشرقية على أشدها في مصر ، فأفلوطين الوثني وأوريجين المسيحي والقديس أنطونيوس كانوا جميعاً من الأقباط المصريين . وكان يقطن صحارى مصر الشرقية نساك مسيحيون قطعوا جميع العلاقات البشرية ليصلوا الى الله .

ولكن سرعان ما كانت حياة المتنسك تتدهور إلى ضرب من القسوة الجنونية وتنتهي إلى حالات شاذة مرضية تكثر فيهـــا الرؤى والخيالات ، حتى في الأرض المصرية حيث يتاح لزاهد معتزل أن يؤمن قوته . فالقديس سمعان العامودي الذي أنفق ثلاثين سنة على عامود والقديس المدهش أنطونيوس الذي كان يتعارك مع الشيطان كانا يشذان في الواقع عن المثل الأعلى المسيحي ولا يمثلان حقيقته . لكن المسيحية بعد أن أدركت هذا الخطر جمعت هؤلاء

النساك بعضهم مع بعض وأجبرتهم على الحياة في بيئة واحدة حياة تعاونية تحول دون فرض القسوة الوحشية على أنفسهم ، وتذكرهم دائماً أن غاية الزهد أن يصبحوا جنوداً مدربين في سبيل الرب . وقد وضع باشوميوس أولاً ثم القديس باسيليوس في القرن الرابع ميلادي القاعدة الكبرى للأديرة الشرقية التي قامت على ضرورة تحقيق الطهارة ، والتحرر من جميع صلات القرابة ، والعمل المبذول في غاية مفيدة ، والطاعة للرئيس المرشد .

وقد لبى الغرب نداء هذا المثل الأعلى في الرهبانية ولكن بتعصب أقل وطمأنينة وغبطة أكثر . ثم إن المجتمعات المسيحية الممتلئة بروح المحبة الرسولية والساعية إلى تحقيق حياة مثلى انصرفت غير آسفة عن حضارة روما الهرمة المنهوكة المترفة ، إلى ما هو أبقى وأجدى . فلقد بحث الناس خلال الأجيال ، منذ أن تدهورت الروح المدنية ، وقضت حياة الترف التي كانت تحياها الطبقة المترفة على ما كان من الفضائل القديمة ، بحثوا عن مصدر جديد يحقق لهم غبطة سامية . ولم يستطع الرواقيون والأبيقوريون والأفلاطونيون أن يدرأوا تلك الخيبة المرة التي شعر بها من أنهكتهم التخمة . أما المسيحيون فقد وجدوا هذه الغبطة الأبدية وتحدثوا عنها . وطالما كانت الاضطهادات قائمة لم يكن المسيحيون بحاجة إلى تعذيب الجسد ، إذ أن جنود المسيح وأبطاله وجدوا في الاستعداد للاستشهاد ، ما كانوا يسعون إليه من ضبط للنفس .

ولكن عندما انتهى عصر الاضطهاد واحتلت المسيحية مكانها في المجتمع الروماني وأخذت تنعم بحرية لم تعرفها من قبل تسرب إلى صفوف الجدد من « معتنقيها » الذين لم يتقيدوا بمقتضيات الإيمان المسيحي الأول ، تراخ في الإخلاق وخاصة عودة إلى العلاقات الجنسية الشاذة — تلك التي كانت آفة آبائهم من قبل — وعندما أحست الجماهير ذلك أخذت تتحول عن مثل هذا العالم المتفسخ مدفوعة باحتقار له وباحثة عن حياة أكثر صفاء واعتدالا . وأولئك الذين لم يخشوا الموت في غرض الاضطهاد أصبحوا الآن يفرون من الترف والابتذال ساعين وراء حياة فيها سمو وكمال . وابتعد جنود المسيح

عن المجتمع كما يبتعدون عن سرير رخيص .

وبعد غزوات البربر وانغلاب المجتمع المتمدن على أمره نشأ بتكون الأديرة عامل جديد ظل فعله مستمراً خلال العصور الطويلة إلى يومنا هذا . فالأديرة لم تكن مجرد ملاجيء للهرب من تجارب العالم وبشاعته ، وإنما كانت أيضاً مراكز منيعة للسكينة والتأمل وسط خضم زاخر من الحرب والكفاح الأعمى في سبيل البقاء . لذلك وجد في الأديرة واحات وارفة الظلال ، أولئك الذين رفضوا أن يسخروا السيف في خدمة المحبة المسيحية ، وأولئك الذين عجزوا عن الصمود أمام الشدائد بدافع من ضعفهم الإنساني ، وأولئك الذين استهوتهم حياة التأمل والدراسة والتفكير . وهكذا امتصت الأديرة ، بصورة طبيعية ، كل ما تبقى من الحياة الفكرية وأصبحت بحكم ذلك مستودع العلم القديم . غير أنه من الخطأ أن نحسب الرهبنة فراراً والرهبان جبناء . ذلك أنهم أخذوا على عاتقهم خلال أحلك فترات العصور المظلمة مهمة في غاية الصعوبة وهي أن يجعلوا البربر يعتنقون المسيحية ويأخذون بأسباب الحضارة .

فحوليات القديس كولومبوس الذي ذهب رسولاً إلى سكوتلندا والقديس بونيفاس المبشر الكبير في ألمانيا تثيران الإعجاب قدر ما تثيره قصص الرهبان اليسوعيين وكفاحهم في أمريكا الشمالية بين القبائل الهندية . فلقد كانت ظروفهم متشابهة ومهمتهم واحدة ، ولم يتوقف الرهبان عند هذا الحد ، بل أصبحوا الفاتحين في الأراضي الجديدة ، يعلمون البربر كل ما يعرفونه ، من الطرق الزراعية إلى الفلسفة المسيحية وظلت الأديرة مراكز التعليم وحدها تقريباً حتى نشوء الجامعات في القرن الثاني عشر . ولا نبالغ إذا قلنا إن كل ما يفخر به الأمريكيون من روح الود والمغامرة التي تم بفضلهما بناء أمريكا الحديثة ، كان معروفاً لدى الرهبان في ظروف أشد وأعسر .

ولم يكن الابتعاد عن العالم بالنسبة لأناس كهؤلاء ابتعاداً عن العمل والجهد

كذلك فإن أولئك الذين اتبعوا طريق التأمل Vita contemplativa وأحبوا المسيح محبة انتهت بالاتحاد الصوفي ، كانوا يعتبرون الحياة تعذيباً مجدياً، ثمرة لغبطة روحية عميقة . وقد نستغرب أن يكون القديس فرنسيس لم ينعم بسياراتنا ومراكبنا البخارية ، وأن يكون قد آثر الفقر على الثراء . ولكن بوسعنا أن نتخيل، حتى في يومنا هذا ، أن الحياة الروحية الفكرية التي كانت تملأ أنحاء دير كلوني الكبير مثلاً تفوق بكثير حياة مخيمات عمال المناجم ، التي اختار الابتعاد عنها .

أخذ الكرسي البابوي في روما هذه القوة الهائلة فحرص على توجيهها خالقاً منها جيشاً منظماً فيه قوة الطاعة والأمر وفيه طاعة تهدف لتحقيق هدف كبير ، ومن الدير الكبير على جبل كاسينو في جنوبي روما ، وضع القديس بندكتس القاعدة التي أصبحت قانون الرهبان الغربيين ، والتي تنظمت بموجبها حياة الراهب اليومية حتى في أصغر تفاصيلها . فقد كان عليه أن يصرف سبع ساعات يومياً في العمل اليدوي وساعتين في الدراسة والتأمل ، ومع ذلك ظل المجال مفتوحاً أمامه لتأدية رسالته الحضارية .

إن المثل الأعلى التي سعت الرهبانية لتحقيقه خلال القرون الوسطى — وذلك بقطع النظر عما كانت قبل ذلك أو صارت بعد ذلك — كان إيجاد جماعة من الرجال مكرسين ومعتزلين ليحققوا في حياتهم البيئة المسيحية القائمة على المحبة والغيرية والخدمة المتواضعة للجنس البشري بكامله . فتنظيف الغابات ، وتنسيق القفار ، وحراثة الأرض وسقاية الصحراء ، وتحويلها إلى حدائق غناء ، وإدخال الأفكار الجديدة في حياة الفلاح ، والأساليب المستحدثة للصانع والنماذج المبتكرة للمهندس ، والعناية بالفقير والمريض والمسافر ، وتعليم الشباب وتدريبهم والتمتع بالأمجاد الخفية الهادئة للحياة التأملية ، وفوق كل ذلك خدمة الإنسانية بتطبيق مبادىء المسيح تطبيقاً نموذجياً في البيئة الاجتماعية — جميع هذه الأمور التي تمت على أيدي الرهبان بمحبة لا تعرف الأنانية ، وانسحاق أمام الله والإنسان ، جعلت منهم منبع قوة

وحيوية تتغذى منه مدينة الله ويسقي الحياة البشرية بالمحبة الإلهية والنقاوة الخلقية. فقد كان على الرهبان في أديرتهم أن يقدموا للكنيسة ما كان يجب على الكنيسة بدورها أن تقدمه لمختلف الطبقات خلال تشعباتها الكثيرة.

وليس من المبالغة قط أن نقول إنه بالرغم من جميع الاساءات التي لحقت بالرهبان من جراء ثورات كثيرة عليهم، فقد قام هؤلاء بوظيفتهم الدينية والاجتماعية، وتحدر منهم في موجات متتابعة معين لا ينضب من القوة الخلقية كان أعظم مصدر لما امتلكته القرون الوسطى من القيم الروحية. وما كانت نيران الإيمان لتخف حتى ينشأ مصلح جديد فيذكر الناس بالطريق السوي. فدير كلوني في القرن العاشر وفرقتا السستيريانز Cistercians والكارتوجيانز Carthusians في القرن الثاني عشر، ورهبنتا الفرنسسكان والدومينيكان في القرن الثالث عشر، ولوثر وايرازموس وحركة الإصلاح بعدهما — جميع هذه الحركات — التي جددت إيمان الناس بالمبدأ المسيحي جاءت من الرهبان.

ومن هذه المهمة الأساسية نشأت جميع الشرائط الملازمة لحياة الرهبنة. فلكي يتمكن الرهبان من خدمة الله والإنسان خدمة مثلى كان عليهم أن يتحرروا من جميع الروابط الخاصة وأن يقيدوا أنفسهم بقيود المحبة الإنسانية الشاملة وهي تقوم على نذور ثلاثة: الفقر والطهارة والخضوع. أما الطهارة فكانت تعني أكثر من طهارة الجسد القائمة على الصوم واتباع نظام معين في الطعام. إنها كانت تعني قطع علاقات محبة الأب أو الأم أو الابن أو الأخت ليكون الراهب أقدر على خدمة جميع الناس. وأما الفقر فكان يعني الحرية المطلقة من قيود الأشياء ورفض جميع المصالح المادية وذلك من أجل خدمة مصالح الإنسان الحقيقية دون أسف أو ندم. وكان الخضوع يعني الإمحاء والاستسلام التامين لإرادة الله وفقاً لتفسير الثقات، وذلك من أجل حسن القيام بالواجبات المسيحية. وهذه النذور الثلاثة وإن كانت دون ريب نقيضاً للواجبات الكبيرة الثلاثة المفروضة على الرجل العادي وهي العائلة والمهنة والدولة، وإن كانت

كثيراً ما تتضمن إهمال التسلسل في مراتب الرهبانية باستثناء سلطة البابا وحده التي ظلت محترمة من الجميع – إلا أنها حررت الراهب من أجل القيام بخدمة إنسانية أكمل. وكانت القواعد الأساسية لجميع من كرسوا أنفسهم لخدمة ربهم. فنبذ ما كان يتمتع به الناس عامة، والغبطة الفائقة في تقريب الله من الإنسان، وفي توجيه الإنسان صوب الله بالعمل والمثال – تلك كانت غاية الراهب الخاصة ووظيفته في حياة القرون الوسطى. وتلك كانت أيضاً مهمة القديس.

غير أن هذه المسؤولية التي اضطلع الراهب بأعبائها في القرون الوسطى تظهر للعقل الحديث وكأنها حشد للقوى البشرية مستحيل التطبيق. فكبت ما هو طبيعي وإنساني في الفرد، كالرغبة في العلاقات الاجتماعية، ومحبة خيرات الطبيعة، وفوق هذا وذاك خنق الغرائز الجنسية الجامحة، كل ذلك لا يمكن أن يتم إلا تحت تأثير أعظم الدوافع وأقواها. فليس من المستغرب إذن أن تمتلىء السير بأنباء الثورات الحزينة للغرائز الجامحة، وأن يشتد مركب الحس بعدم الطهارة وما يرافقه من اهتمام مرضي بالجنس وخوف مشوه من أكثر قوى الحياة فائدة وجدوى. وليس من قبيل الصدفة أن مختلف الرهبنات كانت بحاجة مستمرة إلى «إصلاحات» جديدة لتعيدها إلى نقائها الأصيل. وكان الرجل العادي بل والراهب العادي في عصر الإيمان يعتبران هذا الكبت بالغ الشدة والصرامة. ولكن ما إن تحرر المجتمع وأصبح قادراً على أن يقدم إلى الفرد حياة غنية سليمة، حتى أصبحت حياة الدير شديدة الوطأة. ولذلك فقد ظهرت بوادر الانحلال في الرهبانية قبل ظهورها في أي من مؤسسات القرون الوسطى. فالاحترام الذي نالته الأديرة جاءها معه بالأراضي والهبات التي كانت توقف عليها، فأصبح لها بذلك في مجتمع القرون الوسطى، وظيفة اقتصادية كانت لسوء الحظ تصطدم بأهدافها الروحية. وابتدأت النوازع الدنيوية تجتذب رهبان الأديرة بشكل متزايد. وأخذت الأديرة تمتص فائض السكان الذين تعجز الحياة الزراعية

عن إعالتهم ، وتؤمن لهم حياة طيبة ، دون أن يضطلعوا بالمسؤوليات العائلية .

هذه الحقائق كلها تفسر لنا كيف أنه ابتداء من القرن الثالث عشر انصبت أكثر الانتقادات على رؤوس الرهبان يذكيها شعور قوي بأن المجتمع قد تقدم أشواطاً بعيدة بالنسبة لمؤسساته القديمة . حتى إذا جاء القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر أصبح الرهبان يعتبرون في نظر سكان المدن أسوأ الأمثلة للطبقة المترفة التي تقابل في أيامنا هذه طبقتي الإقطاعيين الغائبين والرأسماليين الاستثماريين .

ولكن الراهب في أفضل ما وصل إليه ـ لا الزاهد الباحث عن ذاته ـ وإنما ذلك العضو الضروري الذي لا غنى عنه في جسم المسيح ، ازدهر في أشكال متعددة يختلف بعضها عن بعض كما تختلف النجوم في أمجادها . وبوسعنا أن ندرس عن كثب ترجمة رجلين كبيرين وعلمين بارزين من أعلام الكنيسة في القرون الوسطى هما القديس برنار كليرفو والقديس فرنسيس الاسيسي . وكان الأول زعيماً لحركة الإصلاحات الاكليريكية في أوائل القرن الثاني عشر ، عصر الحروب الصابيبة ، كما يمثل الثاني روح القرن الثالث عشر ، عصر توما الإقويني ودانتي والعصر الذي بنيت فيه الكاتدرائيات الكبيرة .

القديس برنار ـ الراهب

برنار رجل غريب الأطوار تملأ نفسه المتناقضات فتطفح بالغضب السماوي والمحبة الإلهية . وهو زاهد متصوف وخطيب ورجل دولة في آن واحد . اضطر وهو في العشرين من عمره أن يقود إخوته وأقرباءه بعيداً عن حياة النبلاء الإقطاعيين إلى الحياة القاسية في (سيتو) ، ولكن سرعان ما وجد حتى هذه الحياة على جانب من الراحة ، وربما وجد المجال ضيقاً لإرادته النارية الجياشة في ذلك المكان المنعزل . فذهب مع اثني عشر رفيقاً ليؤسس ديراً جديداً في وادي كليرفو البعيد وليبسط من ذلك الحصن نفوذه على العالم

المسيحي خلال ربع قرن بكامله مما ندر أن فعله راهب قبله أو بعده. وتصبح حياته بعد الآن عبارة عن حل وترحال مستمرين، إما بدافع إيمانه الشديد لأن ينشر القداسة في المجتمع، وإما تلبية لتوسل الناس في أن يجتمع إليهم، فنراه يشترك في إنتخاب البابوات ويوجه إليهم التوبيخ والتنديد، ويحارب الهرطقة والتعصب الشرس، وينادي بالحروب الصليبية ويضع القواعد لفرسان التمبلرز Templars ويهدم فلسفة إبيلار Abelard العقلية، ويتدخل في شؤون الأقسام النائية من العالم المسيحي كلما ظهر لعينه الساهرة أن كنيسة الله المقدسة قد لوثتها الأهداف الأنانية، ثم نجده مراسلاً واعظاً مؤلفاً ناظماً الأناشيد. ولكنه يظل مع ذلك دائم الشوق لسلام الدير وما فيه من بعد عن الضوضاء والشهرة وهدوء يتيح له اتباع طريق الصوفي التي تنتهي بالرؤيا الإلهية. ومع أنه كان يضع الحياة التأملية فوق كل حياة أخرى فإن قواه الجائشة لم تترك له مجالاً للهدوء ما دام في بيت الله رجس واحد. فحياته برمتها تفنيد واقعي لهدوء حياة الرهبانية. وعلى ذلك انتقى دانتي، بتأثير حدس صادق، هذا الراهب ليعكس في أعلى سماوات الجنة أعمق أسرار رؤيا المحبة الإلهية.

ذلك أن النقطة الجوهرية في حياة القديس برنار كانت محبة الله والإنسان كما كانت أيضاً محور كيان القديس فرنسيس. ولكن هذين المثلين الكبيرين في القداسة المسيحية يمثلان قطبين متقابلين في روحها ويعكسان تبايناً في المزاج يعود في الأصل إلى الإنجيل ذاته. فقد كان كلاهما يضطرمان بنار محبة شاملة. ولكن محبة القديس برنار هي محبة الخير التي ترافقها وتقابلها كراهية الشر — تلك المحبة الأولى التي لا بد لها أن تخلق الجحيم لتبرير أمجاد السماء، بينما محبة القديس فرنسيس هي المحبة التي تغفر كل شيء لأنها تفهم كل شيء. فالأولى منبع الإصلاح، بل الحماسة الثورية عند نبي يسعى لأن يجدد جميع الأشياء. والثانية هي العطف الشفوق المتسامح عند قديس يعزي المصابين ويريح المتعبين تاركاً العالم يسير في طريقه الذي اختاره. الأولى ثنائية مطلقة

وعميقة الحس الاجتماعي. والثانية موحدة فردية واعية لأسباب الأشياء اللامتناهية التعقيد. ويظهر أن المحبتين قد امتزجتا في وحدة كاملة في المسيح. أما في برنار فقد اتخذت المحبة شكل غضب وتنديد قاس كما كانت عند فرنسيس انخفاض جناح وخضوعاً. وكل منها، على عظمته محبة غير مكتملة. فلا غنى لعالم الإنسان عن السيطرة ؛ كما لا غنى له عن السلوى والعزاء.

لقد جعلت محبة الله برنار لا يهاب شيئاً في غضبه ــ وكمثال على ذلك خذ قصته مع ويليام دوق اكويتل ذلك السيد المطلق الذي لقب بالعملاق الجبار الذي كان يباهي أنه لا يخاف إلهاً ولا بشراً ما دام وراءه فرسانه وجنده المسلحون ؛ صادف أن طرد بعض الأساقفة من مراكزهم فأمره برنار أن يعيدهم إليها ولما لم يجد الكلام نفعاً أقام الصلاة ثم تقدم وسطها يحمل كأس القربان المقدس بين يديه فاتجه صوب الدوق ويليام وقال له بصوت جهوري وسلطة مرعبة : « لقد رجوناك فانتهرتنا، وتوسل إليك هذا الجمع من خدام الرب يوم اجتمع إليك في غير هذا المكان فازدريته. انظر ملياً. هنا يأتيك ابن العذراء رأس الكنيسة وسيدها الذي اضطهدته. هنا حاكمك الذي لذكر اسمه يخشع كل ما في السماء وكل ما في الأرض وكل ما تحت الأرض. هنا حاكمك الذي ستقف بنفسك بين يديه، فهل ستنتهره أيضاً، وهل ستزدريه كما ازدريت خدامه »[٥]. وهنا ارتمى السيد المخيف على الأرض ثم نهض وفعل ما أمره به الراهب.

وكتب مرة إلى ملك اسمه برنار يقول له :

« إنه لمرعب لأي إنسان أن يقع بين يدي الله الحيّ، حتى ولو كان ذلك الإنسان أنت أيها الملك العظيم »[٦].

وكان لا يحجم أن يقول للبابا بالذات :

« تذكر أولاً أن الكنيسة الرومانية المقدسة التي أنت رئيسها هي أم الكنائس لا صاحبة السيادة عليها، وأنك أنت نفسك لست سيد الأساقفة

وإنما أنت واحد منهم وأخ بين أولئك الذين يجدون غبطة في الله وشريك مع الذين يخافونه . وفيما عدا ذلك فاعتبر نفسلك مجبراً أن تكون وجه العدالة ، ومرآة القداسة ، ونموذج التقى ، ومعيداً إلى الحقيقة حريتها ، ومدافعاً عن الإيمان ، ومعلماً للأمم ، وهادياً للمسيحيين ، وصديقاً للعريس ، وأشبيناً للعروس ، ومنظماً للكهنة ، وراعياً للشعب ، وسيداً للحمقى ، وملجأ للمظلومين ، ومحامياً عن الفقراء ، وأملاً للمتألمين ، وحامياً للأيتام ، وقاضياً للمترملين ، وأعيناً للمكفوفين ، ولساناً للبكم ، وعصباً للمسنين ، ومنتقماً للجرائم ، ورعباً للأشرار ، ومجداً للأخيار ، وعصاً للأقوياء ، ومطرقة للطغاة ، وأباً للملوك ، ومديراً للقوانين ، ومراقباً للأنظمة . فأنت ملح الأرض ، ونور العالم ، وكاهن الرب العظيم الرفعة ، وخادم المسيح ، والممسوح للرب . تذكر ما أقوله لك وليعطك الله فهماً » [٧] .

وهو بالرغم من بغضه الشديد للكفار وأصحاب البدع الدينية الذين أنكروا محبة الله مختارين ، فقد كان مع ذلك يسعى لخيرهم لا لتحطيمهم . وعندما أيقظ تعصب الصليبيين عوامل الحقد في الناس ، فقام راهب ألماني يبشر على ضفاف نهر الرين « بالموت لليهود » ، استنجد به أسقف مينز ليهدىء الانفجار الشعبي ، فكتب : « إن الكنيسة تنال على اليهود نصراً أعظم عندما تهديهم إلى الإيمان الصحيح كل يوم بدلاً من أن تدفعهم جميعاً ليودي بهم السيف مرة واحدة »[٨] ؛ وانفجر غاضباً على ذلك الزعيم الديني المتعصب يقول : « يا له من مذهب شيطاني ! ! يا له من ارشاد جهنمي مناقض للأنبياء ، وبغيض للرسل ، ومبطل لكل بر ونعمة ! — يا لها من نظرية مدنسة قائمة على الباطل ، ناشرة العذاب ، وجالبة للآثام »[٩] . ولما وجد أن الرسائل لا طائل تحتها ارتحل لمينز وقابل الراهب رودلف فحطم معنوياته ثم تعرض للجماهير الهائجة وخطب فيها فانصرفت باضطراب وفوضى . كل ذلك تم بفعل إرادته النارية . وكان رؤوفاً حتى إزاء الفرق الملحدة التي كانت تعلم نظريات يعتبرها معيبة شيطانية : « يجب أن نتغلب عليهم ،

لا بالسلاح ، ولكن بالإرادة ، وأن نعيدهم إلى الإيمان بالتعليم والإقناع » . ١٠

وهذا السخط على الآثام كان ظهر المجن ، وأما وجهه فقد كان من المحبة الصوفية لله . ويتحدث برنار في هذا الموضوع الحق ببلاغة فائقة ، فيقول :

« يجب أن أقول عن المحبة إنها ظاهرة لأنها لا تحتفظ بشيء لذاتها . والحقيقة أنها لا تملك شيئاً ، لأن كل ما عندها هو لله . إن قانون الله الذي لم يمسه دنس هو المحبة التي لا تسعى وراء نفعها بل وراء نفع الآخرين ... ولا يتعدى نطاق العقل قولنا بأن الله حي بقانون وأن ذلك القانون هو المحبة . بل ما الذي يحفظ الأقانيم الثلاثة في وحدة أزلية غير المحبة ؟ »

« ولما كنا من طبيعة أرضية نولد من شهوة الجسد كان لابد للمحبة المتعطشة أن تبتدىء من الجسد . غير أنها إذا اتجهت اتجاهاً صحيحاً تحت تأثير النعمة فإنها تنتهي إلى الروح . فالشيء الأول لا يكون روحياً بل طبيعياً ، أما الروح فتأتي بعد ذلك . فالمرء يحب نفسه أولاً لذاته ، فهو لكونه جسداً لا يستطيع أن يدرك شيئاً وراء ذاته . وعندما يرى أنه لا يستطيع أن يعيش بذاته وحدها يبتدىء — وكأنما ذلك بالضرورة — أن يبحث عن الله ويحبه . وهكذا نجد الإنسان في هذه المرحلة الثانية يحب الله ، ولكن من أجل ذاته لا من أجل ذات الله . غير أن الضرورة إذ تقوده لفهم الله والتمتع بالحياة معه بوساطة التأمل والتفكير والقراءة والصلاة والطاعة فإن معرفته لله تزداد أكثر فأكثر وتملأ عذوبة الله جوانب نفسه ، وإذا تذوق العذوبة الإلهية التي لا توصف ، انتقل إلى المرحلة الثالثة إذ يحب الله من أجل ذات الله . أما المرحلة الرابعة ، محبة المرء لذاته هو من أجل ذاته ، فلا أدري إن كان قد وصفها في كمالها إنسان على وجه الأرض . فليدل أصحاب المعرفة برأيهم في هذا الأمر ، أما أنا فإن وصول هذه المرحلة يبدو لي في حيز المستحيل . وجل ما أستطيع أن أؤكده ، إن المرحلة النهائية تتحقق عندما يدخل الخادم الصالح المطيع مشاركاً في فرح الرب فيثمل بالغنى الفائض في البيت الإلهي . حينئذ يفقد وعيه

بذاته وينتقل إلى الله ليصبح واحداً بالروح مع الذات الإلهية »[11] .

وقد رمز برنار إلى هذا الانصهار الكامل للروح في الله ــ كما فعل التقليد المسيحي بكامله ــ بزواج العريس بعروسه مستشهداً بالأقوال الشعرية الملتهبة في نشيد الانشاد . فقد وجد الراهب الزاهد في اتحاد الزواج المقدس التمثيل الصحيح للمحبة الروحية الكاملة . وهو يبدو كأنما يصرخ من أعماقه حين يقول :

« أيتها المحبة المسرعة العنيفة الملتهبة العاصفة التي لا تستطيع أن تفكر بشيء وراء ذاتها ، الكارهة والمحتقرة لكل شيء والمكتفية بذاتها . أنت التي تلتبس عليك المراتب وتهملين الأشكال وتزدرين المقاييس ، أنت تظفرين في ذاتك على الانتهازية والعقل والخزي والرأي وتقودينهم جميعاً للأسر . إن كل ما تهمس به روح العروس هو رجع ندائك العذب دون سواه ، فأنت إذن قد امتلكت قلبها ولسانها »[12] .

القديس فرنسيس ـ الأخ المتسول

إن المحبة التي استولت على القديس برنار فاصبحت السيدة الآمرة في حياته ، شع لها لهيب كان أكثر عمقاً وربما أكثر صفاء في حياة القديس فرنسيس الأسيسي الذي أصبح بين القديسين أكثرهم قداسة ، وبين المسيحيين أكثرهم شبهاً بالمسيح . غير أنه لم يتميز بأية قوة عقلية فهو لم يعلم جديداً ولم يكن ذا فكر مبدع . عاش وسط الحوادث المثيرة في أيامه دون أن يتأثر بها . فهو لم يأبه لما في حياة الاكليروس من فساد ولم يقصد للتنديد بها ولا لمحاربة الكفر والإلحاد . وما كانت السياسة والحروب والمشاكل الحادة الناشئة عن تطور العلاقات الاجتماعية في عصره لتعني شيئاً بالنسبة إليه . ولم تكن لديه أية معرفة بعلم اللاهوت أو فلسفة أوغسطين أو فلسفة القرون الوسطى ، حتى لم يكن لديه فكرة عن نظام القرون الوسطى القائم على التسلسل . اجتاز طريقه في الحياة ببراءة الطفولة واستغرابها ومرحها ، وكانت هذه المشاعر كلها تنبعث من نفسه في جدة وعفوية طلقة من قيود المعرفة والمكالمة . أثار

خيال الناس لا عقولهم وكان يجسم في ذاته المثل الأعلى للانسان كما صوره الإنجيل . وإذا كانت وظيفة الأديرة أن تقرب الله من الإنسان فقد كانت مأثرة فرنسيس الفائقة أنه جسم تلك الوظيفة ، لا في فعله بل في كيانه . ولقد كان كيانه من المحبة – تلك المحبة التي اتخذت في بيت لحم جسداً إنسانياً . وقد كان يكفي فرنسوا أن يكون ليثبت حقيقة الإيمان المسيحي .

رأينا كيف أن إيمان برنار ومحبته كان بينهما ازدواج أساسي ، فكان بذلك يمثل مسحة النبوة في المسيحية . أما فرنسوا فكان واحداً في أعماق نفسه . وما كان يرى أحداً سوى الله . لذلك فإنه لم ير واقع العالم أبداً ، بل كان العالم كله بالنسبة إليه هو ذلك العالم الذي أراده الله ، مكتملاً وكاملاً . وهو منذ أن خرج من قريته أسيسي ينشد أغاني فرنسية فرحة ساعياً وراء الفروسية الرومانطيقية ، لم يفقد يوماً واحداً براءة الطفولة التي تصور للنفس أن أفضل ما يعجب الناس به هو الطريق الذي يجب أن يسير العالم فيه . فعندما كان فارساً يدين بالولاء للملك أو أمير بذل قصارى جهده لأن يكون الفارس الكامل . وعندما أصبح المسيح ملكه وسيده حاول المحال في تأدية الواجب . والحقيقة أنه كان مثل بارسيفال نقياً غبياً .

ولما كان فرنسيس يرى الله في جميع الأشياء فقد أحب كل إنسان على الأرض وكل حيوان في الحقل ، وكل طير في الهواء ، وفرح بأخوة الطبيعة التي تغذيها فكرة الحلولية وتتغذى بدورها منها . هذا هو عالم الله المقدس وما الإنسان والحيوان سوى مخلوقات الله المقدسة . وعلى ذلك لم يكن ليفهم ثنائية الزهد أي نبذ العالم والابتعاد عنه والتنديد بالظالم ومحاربة الخطيئة ، بل عاش حياة طبيعية بين الناس ، واثقاً بخيرهم غير قلق بالغد . وكان عمله كراهب مع الفقراء والضعفاء طافحاً بروح الفرح العنيف الذي ينبعث من شعور الإنسان بأنه يتم إرادة الله ، ولكنه الفرح في الناس رجالاً ونساء وفي جمال حياته مع « سيدته الفقر » . وهكذا أصبح وعظ الناس وخدمتهم

في بيئتهم التي يعيشون فيها ، الاتجاه الغالب في رهبنة « الاخوان المتسولين » التي نشأت حول فرنسيس . ولما كانت الأديرة الأولى شديدة البعد عن العالم بنى أتباع فرنسيس الملقبون بالفرنسيسكان مراكز عملهم في المدن وكانوا دائمي التجول من بلدة لأخرى . غير أنه لم يكن لدى فرنسيس قصد ثابت يبتغي قلب الطريقة التأملية vita contemplativa إلى طريقة الفعل vita activa فمحبته للعالم لم تكن لتسمح بغير نوع الحياة التي عاشها . لذلك لم يبذل فرنسيس جهداً كبيراً كبرنار ولم يقم بأي عمل ذي أهمية . بل كانت قيمة أفعاله في كونها تعبيراً حياً عن كيانه وكأنها رموز لتلك الحقيقة الخالدة التي تستطيع أن تفعل كثيراً في سبيل الإنسان .

إن سيرة فرنسيس من ولادته ابناً لتاجر في أسيسي ، وإنفاقه شباباً منعماً بالمسرات ، مليئاً بالمرح واليسر ، ولكنه معتدل بسبب ميل داخلي إلى المحبة والفروسية ، وعزوفاً عن الشر والمنكر ، منتهى حلمه فيه أن يصبح فارساً عظيماً ، ثم اتجاهه إلى العناية بالفقراء والمجذومين ، وغضب أبيه عليه وإنكاره له ؛ واستمراره في إنشاد أغانيه المرحة ، مقيماً مع رفاقه في كنيسة « بورتينكولا » — جميع هذه التفاصيل معروفة كالأناجيل ذاتها . ولقد جرب كل رسام منذ جيوتو فنه في رسم تلك الدقائق الشعرية في حياة فرنسيس عندما كانت نعمة الروح تفيض منه طاهرة نقية لا يشوبها شيء . فصوره في كنيسة القديس بطرس في روما يوم تألم لقلة ما كان يقدم من العطايا لسيد الرسل فقدم كل ما كان يملكه من مال ، ولبس ثياب المتسولين ليستجدي مالاً يقدمه للرسول . ويوم وقف يعيد لأبيه ، لا ماله وحده ، بل ويقدم له ما عليه من ثياب ، وينكر أباه وأمه من أجل أبيه الذي في السماء ، ويوم تبعه أول تلاميذه ففتح الكتاب المقدس بعد الصلاة وقرأ فيه : « إذا أردت أن تكون كاملاً اذهب وبع كل ما تملك وأعطه للفقراء وسيكون لك كنز في السماء » . فذهب التلامذة ونفذوا ما طلبه منهم ، والحوادث التي لا تحصى ، ومنها عظته للطيور ، كلها تظهر كيف أن محبة مخلوقات الله كانت

تملأ قلبه وجوارحه .

يروى أنه أبصر الفقر في إحدى رؤاه بشكل سيدة جميلة كريمة المحتد تتمايل معتزة وسط صحراء وهي جديرة بأن يخطبها الملك ، فقال لرفاقه : « إخواني ، أبنائي ، لا تخجلوا من طلب الصدقة لأن المسيح جعل نفسه فقيراً في هذا العالم من أجلنا ونحن اخترنا الفقر الصحيح تشبهاً به وسيراً على خطاه »[١٣]. ولقد أحب الخضوع المقدس مع أنه كان أحياناً يقف في وجه الكاردينال أو البابا ويفرض إرادته . واستقال عن رياسة رهبنته ليكون له رئيس يطيعه ويخضع له . ولكن الفضيلة التي أحلها المحل الأسمى كانت الفرح فكانت حياته أنشودة طويلة واحدة من التسبيح .

وكان فرنسيس الثمل بمحبة المسيح يسمع أحياناً أنغاماً علوية عذبة تستحوذ على نفسه فينشد الترانيم الرقيقة . وقد يشتد هذا الهمس الإلهي سراً في أذنيه فيعبر عنه في أنشودة فرحة . وكان يلتقط عصاً فيلقيها على ذراعه اليسرى ثم يأتي بعصا أخرى فيحملها بيده اليمنى وكأنما العصا الأولى كمنجة والثانية قوس ، ثم يتحرك كما يفعل العازفون منشداً بالفرنسية أناشيد المديح للسيد المسيح [١٤] .

نظم فرنسيس قصيدة واحدة عنوانها : « أنشودة الشمس » وهي تعبر أصدق تعبير عن روحه الحساسة المرهفة قال :

« أيها الإله العظيم الطيب الرفيع . لك الحمد والمجد وكل شرف وكل تبريك . أن يتلفظ باسمك .

« فليتمجد اسمك يا اله الكون مع جميع مخلوقاتك وخاصة أختي الشمس التي يشع نورها وينشر لنا الضياء . فالشمس في عليائها وجمالها الفائق ترمز اليك أيها المتعالي

« ولنتغن بمديحك يا إلهي من أجل أخينا القمر والنجوم التي وهبتها إلينا

وجعلتها ثمينة وذات جمال .

« ولتتمجد يا إلهي من أجل أخينا الريح ، ومن أجل الهواء والغيوم والسماء الصافية ومن أجل جميع الفصول التي تعطي بفضلها لمخلوقاتك الغـــذاء .

« ولتتمجد يا سيدي من أجل أختي الماء لنفعها الجم وتواضعها وقيمتها وطهارتها .

« ولتتمجد يا الهي من أجل أختنا النار التي تبدد ظلمة الليل وهي أنيسة وفرحة وجسورة وقوية .

« ولتتمجد يا إلهي من أجل أمنا الأرض التي تحبنا وتحافظ علينا وتنتج ثماراً كثيرة وأزهاراً ملونة وعشباً بهياً .

« ولتتمجد يا إلهي من أجل الذين يتسامحون ويصفحون بدافع محبتك ويتحملون الأمراض والشدائد . أولئك الذين يقاسون الأهوال بسكينة وسلام . لأنك ستتوجهم أيها المتعالي في الأبدية .

« ولتتمجد يا سيدي من أجل موتنا الجسدي الذي لا يستطيع إنسان حي أن يفلت منه . وويل لأولئك الذين تطويهم القبور دون أن يتحرروا من الخطيئة المميتة . وأما السعادة فهي من حظ أولئك الذين وجدوا إرادتك الكلية القداسة فخضعوا لها لأن الموت لن يلحق بهم أي أذى .

« مجد الله وباركه واخدمه بتواضع جم »[١٥] .

الكنيسة مدينة الله وجسم المسيح

إذا كانت الرهبانية نظاماً مستقلاً منفصلاً غايته تحقيق القداسة الفردية فقد كانت الكنيسة في تنظيمها الزمني تستهدف تحقيق المثل الاجتماعي الأعلى للقرون في إيجاد دولة مسيحية شاملة . فالمدينة الإلهية التي تكلم عنها القديس

أوغسطين وصورها بأنها في حرب أبدية مع مدينة هذا العالم انتصرت أخيراً. فمنذ تسنم البابوية غريغوريوس السابع وخلفاؤه – أي من منتصف القرن الحادي عشر حتى نهاية القرن الثالث عشر – حررت الكنيسة نفسها من السلطة المدنية المجزأة التي عرفتها في دورها المبكر Landeskirche حين كان أساقفة رايمز وميتز وميلان الكبار مستقلين استقلالاً فعلياً وأسياداً إقطاعيين وراثيين. وتمكنت بفضل الوحدة التي حققتها أن تسيطر على مقدرات جميع الناس. قال أحد المؤرخين:

«لما كانت الكنيسة مؤتمنة على الحقيقة ومعقلها الوحيد بوحي إلهي فقد كانت تسعى بإرشادات من البابوية لأن توطد الحقيقة في كل ناحية من نواحي الحياة، وأن توجه على نور المبدأ المسيحي كل جهد بشري، فالعلم والتربية والتجارة والأعمال والحرب والسلام تدور كلها حول فلكها. وبتطبيق المبدأ المسيحي يتحقق انصهار كبير في الحياة الإنسانية ويصبح قانون المسيح lex Christi القانون الحي في الأرض lex animata in terris».

«ذلك كان المطمح الكبير الذي أحيط بهالة قدسية، فمدينة الله التي كان كبار باباوات القرون الوسطى يسعون لتحقيقها، كانت مدينة في هذا العالم بل فيه دون سواه. وكانت تتكون من امتزاج الكنيسة الحقيقية – التي هذبها إرشاد الباباوات وتوجيههم وحكمهم – بالمجتمع المدني الحقيقي الذي هذبوه وحكموه بشكل مماثل. وقد انتهى بشكل منطقي إلى الثيوقراطية (الحكم الديني)، وما بيان البابا بونيفاس Boniface الثامن حين قال: إننا نصرح ونعلن ونقول إنه من الضروري لخلاص كل إنسان أن يكون خاضعاً لحكم الحبر «الروماني» إلا نتيجة ضرورية لما تقدم. ولكن الثيوقراطية كانت مجرد وسيلة لم تنل في أفضل أيام البابوية تأكيداً يذكر. غير أن الغاية كانت هي الشيء المهم وهذه الغاية هي قولبة الحياة الإنسانية وفقاً للحقيقة الإلهية. وقد تبدو هذه الغاية خيالية، غير أن الوسائل الكثيرة التي كانت تحت تصرف

الكنيسة كانت تساعدها على تحقيق تلك الغاية . فالكنيسة قامت على الأسرار الكنائسية السبع وأكثرها أهمية سر القداس الذي يتحول فيه الخبز والخمر اللذان يقدسهما الكاهن إلى جسد المسيح ودمه ، فيشعر الناس في الصلاة أنهم يتصلون بالله بوساطة هذا السر الديني ؛ ويدرك المؤمن منه غاية اعتقاده الأساسية . ولا يحتفل بهذا السر سوى الكاهن ولا يدعى إليه سوى المؤمنين المستحقين . وأما سر الندامة الذي أصبح بمثابة المدخل إلى الصلاة فهو يمكن الكاهن من تحديد شروط القبول إلى القداس . وإلى الأسرار الكنائسية وخارجها كانت تقف بلاطات الكنائس التي فرضت إلى حد بعيد نظاماً أخلاقياً دينياً على جميع المسيحيين .

وكان لدى الكنيسة سلاح مخيف تستعمله عند الحاجة ، وذلك هو سلاح الحرمان الذي إذا لجأت إليه مكنها من أن تمنع مدناً وسكانها من حضور الطقوس الدينية ، وبالتالي من التقرب من الله . فإذا ذكرنا جميع هذه الأمور هل نستطيع أن نقول بعدها ، إن أهداف الكنيسة في القرون الوسطى كانت خيالية وغير عملية ؟ [١٦]

وسنرى في الفصل التالي كيف أن الكنيسة استطاعت أن تبسط سلطانها على ممالك أوروبا ومؤسساتها وأن تضم تحت لوائها جميع الطبقات وأن تجعل منها كلها أعضاء متحدة في جسد المسيح فتحقق بذلك مثلها الأعلى . فحاولت أولاً أن تسيطر على طبقة الفرسان بفرض هدنة إلهية تمنع الحروب الخاصة . ثم تبنت فكرة الفروسية ذاتها حتى لقد كادت أن تجعل منح مراتبها سراً كنائسياً ثامناً ، فطوعت بذلك الغرائز المحاربة في المجتمع الإقطاعي تحت رايتها . وأخيراً وجهت قوى البربر والاندفاع الأوروبي للتوسع الاقتصادي ضمن تيار الحروب الصليبية التي تعتبر أكبر مشروع مشترك

---

(١٦) صاحب هذا القول باركر . استشهد به ف . س . مارفن في كتابه « وحدة الحضارة الغربية» F. S. Marvin. Unity of Western Civilization . اقتبس من الاصل الانجليزي باذن من ناشري الكتاب : مطبوعات جامعة أكسفورد .

قام به العالم المسيحي الموحد. أما في التجارة فقد عملت على تحويل التنازع والطمع إلى محبة مسيحية وخدمة عامة ، وذلك بأن اعطت لكل نقابة صفة دينية ، ووجهت التعليم الجامعي لخدمة الأهداف المسيحية ، وهكذا طبعت المجتمع بكامله بمفهوم قوة روحية منظمة حكيمة يدين لها جميع الناس في شتى نواحي الحياة بواجبات كبرى ، بينما واجبها أن تنظم المساعي الطبيعية للناس. والحقيقة أن مجد القرون الوسطى الروحي ومجد الكنيسة يقومان على هذه المقدرة الخارقة في الإحاطة برغبات المجتمع الكثيرة المعقدة ، وتوجيهها ضمن مدنية شاملة لتحقيق غاية واحدة مشتركة. وان فكرة القوة الروحية الموحدة هذه هي التي تميز القرون الوسطى كل التمييز عن العصر الحديث.

مثل أعلى لقوة روحية منظمة

كان الراهب هلديبراند Hildebrand الذي أصبح عام ١٠٧٣ البابا غريغوريوس السابع هو الذي حلم بعالم مسيحي موحد. غير أن انوسنت الثالث أكبر الباباوات هو الذي كتب له تحقيقها. فقد كان انوسنت هذا نبيلاً رومانياً عالي الهمة وعالماً وواعظاً استمد تفكيره من دراسة القانون الكنسي الذي كان يجسم أهداف الكنيسة العليا وقواعدها في تنظيم المجتمع. وكان يعتقد مخلصاً أن قوله تعالى: «انظر. لقد أقمتك اليوم وكيلاً على الممالك والشعوب لتقلع وتهدم وتهلك وتنقض وتبني وتغرس» كان موجهاً إليه بوصفه خليفة لبطرس الرسول. وقد ورث عن برنار حماسه الاصلاحي فحكم كنيسته بقبضة من حديد. قال في إحدى خطبه مندداً بالكهنة: «الخلاعة تقود إلى شهوة الجسد ، وحب الترف يقود إلى شهوة العين وكبرياء الحياة تقود إلى السعي وراء المراتب. ويحز في نفسي أن أقول إن هذه القيود المادية الثلاثة قد ربطت الكهنة إليها. لقد وجه النبي كلامه إلينا حين قال: «كونوا أنقياء أنتم الذين تحملون مركب الرب». والجهالة تكون في التحدث عن بعض الآثام غير أن كل الجهالة في اقترافها. هنالك نفر منا يعبدون ابن فينوس

في غرفهم في الليل ويقدمون ابن العذراء على المذبح في النهار ... ولقد شدنا حب المال بحبله حتى إن كثيرين منا لا يحجمون عن المتاجرة والبيع والشراء والدين بالربا ... ويسيطر علينا التحاسد من الأسقف للكاهن . ونقوم بمعاملات كاذبة من الكبير إلى الصغير . ولقد أخذت الكبرياء بنا مأخذها حتى لنظهر متغطرسين لا متواضعين ونسير الخيلاء برؤوس مرفوعة وأعناق مشدودة ... ونحن بعيدون عن تقليد ذلك الذي قال : تعلموا مني لأنني ضعيف ومتواضع في الروح »[١٨] .

هذا الراهب الذي يعظ الناس بالتواضع كان مثالاً للحاكم المتكبر . فهو الذي قبل مملكة إنجلترا من الملك جون كإقطاع بابوي . وتوج أتو برانزفيك إمبراطوراً حتى إذا عظم أمره وتمرد عليه جلب على نفسه الحرمان فاختار فريدريك ونصبه امبراطوراً مكانه . وإليه قدم ملك أراغون خضوعه كتابع له . وهو الذي عنف ملوك كاستيل وليون والبورتغال كصبية المدارس . وندد بملوك النروج وهنغاريا وأرمينيا ووجه إليهم اللوم . وفي رهبة منه — ومن جنود البندقية الجشعين الذين نهبوا القسطنطينية أيام الحملة الصليبية الرابعة — قدم اليونان المنشقون عن روما خضوعهم للكرسي البابوي . ومنه طلب القديس فرنسوا الإذن لتأسيس رهبنته . وإليه كان القديس دومينيك يأتي باستمرار لخدمته وتقديم الطاعة إليه . وهو الذي عقد مجمع لاثيران ، أكبر مجمع مسكوني عرفته الكنيسة في القرون الوسطى ، ودعا فيه إلى حملة صليبية جديدة تعكس وحدة العالم المسيحي . ويروى أنه أقام الدليل على الحكم الإلهي للعالم ، إذ كفر عن كبريائه الدنيوي بالشكل الذي مات عليه . ذلك أنه حين توفي في بيروجيا ترك جثمانه في الكنيسة دون حراسة « فما ان جاء الليل حتى قدم اللصوص وجردوه من ثيابه الثمينة وتركوا جسده العاري تنبعث الروائح منه في الكنيسة » . ويقول صاحب الرواية جاك دي فيتري Jacques de Vitry التقي ، تعليقاً على هذه القصة : « إنني شهدت بأم عيني كيف أن المجد الدنيوي قصير وباطل وخادع »[١٩] .

غير أن هذه الدولة الدينية التي عرفتها القرون الوسطى بشكل قوة روحية منظمة جانباً آخر. فقد تروق للبعض منا عندما ينظرون إليها من خلال حروبنا القومية وثوراتنا الطبقية الاجتماعية، إلا أنه لا يجوز لنا أن ننسى أن التاريخ الحديث كان إلى حد بعيد ثورة على هذه الناحية بالذات من تاريخ القرون الوسطى. ولئن بدت أوروبا الغربية وكأنها ضحت خلال القرون الأربعة الأخيرة بذلك التراث الثمين من وحدة الأمل والعمل في سبيل تحقيق الحرية، فإنما جاء ذلك كرد فعل طويل بطيء ضد القرون الوسطى التي ضحت بالحرية في سبيل الوحدة. لقد عرف القرن الثالث عشر الحرية دون ريب. وتمتع بثمارها الفارس والصانع حتى التابع بالقدر الذي يتمتع به العامل في هذه الأيام تقريباً. وحتى في الحقل الفكري كان ضمن التقليد المسيحي إختلافات كثيرة في الفلسفة والرأي بقيت إلى أن جاءت حركة الإصلاح فأجبرت كلا من الكاثوليك والبروتستانت على تضييق حرية الفكر وتشدد كل فريق بوجهة نظره.

ولكن مفهوم هذه القوة الروحية يفترض ويتضمن أنها تتصرف بطرق معينة وهذه الطرق لا تتفق مع النظريات التي تنتشر بيننا اليوم، وذلك بالرغم من أن قسماً كبيراً من الناس يتسامحون بها في الواقع الحي. فمن الأمور المعروفة أن محاكم التفتيش التي كانت تستخدمها الكنيسة قد انتقلت اليوم من الكنيسة إلى الدولة القومية. وحكومات اليوم وإن كانت لا تزعم نظرياً أنها قوى روحية لكنها تحاول في الواقع أن تفرض الرقابة الشديدة ذاتها على الآراء والمعتقدات والأعمال. وبالرغم مما نصرح به نحن أبناء العصر الحديث فإننا نعتقد بضرورة الوحدة في الأمور السياسية والاجتماعية على الأقل كما كان يعتقد بها الكرسي البابوي المقدس.

وهنالك الى جانب ذلك افتراضات نظرية وعملية كثيرة يتضمنها مفهوم القوة الروحية؛ منها أن الحقيقة تملك القوة، وأن أية محاولة للبحث عنها

في غير هذا الاتجاه خطأ ، وأنه لا يجوز تشجيع أي شك أو تساؤل لا يستند إلى مبادئها الأولى ، وأنه لا يوجد إلا طريق واحد في الحياة يمكن السماح به ، وأن الضال يجب إرجاعه للحظيرة من أجل خلاص نفسه وسلامة الآخرين ، وأن الحرية هي فقط في الطاعة الكاملة للقانون وأن هذا القانون الكامل معروف بجميع تفاصيله وتفرعاته . وهو يفترض حكماً استبدادياً قد يكون أبوياً متسامحاً وقد لا يكون كذلك . ويمنع الفكر من البحث الحر لمعرفة حقيقة جديدة أو كشف نور جديد . ويقف حائلاً دون العقل المتحرر من كل قيد ، المجازف في عالم المجهول سعياً عن الأمجاد – ذلك الجهد البشري الذي خلده غوته في فاوست والذي يربط إمكان إدراك الحقيقة بإمكان الوقوع في الخطأ . ويرفع إحساسات الفرد الصغيرة من كراهية واستحسان إلى حدود كونية كبيرة كما رأينا في أثر دانتي العظيم . قال سانتيانا : « يثبت هذا المفهوم إلى أي حد من الجنون يمكن أن تصل كل فلسفة تقوم على الإعجاب بالذات ؛ وعلى أن الإنسان هو مركز العالم ومقياسه . وتؤكد لنا الفلسفة المستندة إليه في البدء أن كل شيء خلق ليخدم حاجاتنا . ثم تؤكد أن كل شيء يخدم مثلنا العليا . ثم تظهر في النهاية أن كل شيء يخدم حقدنا الأعمى وخوفنا وتطيرنا » .[٢٠]

وهذا المفهوم ممعن في كبريائه ، أعمى في تعصبه ، قاس في استقامته . وهو يستهدف غاية مشتركة ولكنه ينتهي إلى التفرقة وحفر الثغرات في المجتمع . أما الوحدة التي يحققها فهي غالباً ما تجعل كلمة الوحدة ذاتها منظراً مخيفاً للأعين ورائحة كريهة للأنوف .

ليس من ضرورة تدفعنا هنا لأن نحمل مرة أخرى على محاكم التفتيش أو أن نعظم أخلاق من حكموا فيها بقسوة وتشدد رغم ما كانوا عليه من

---

(٢٠) ثلاثة شعراء فلاسفة – جورج سانتيانا G. Santayana, Three Philosophical Poets – أعيد طبعه في الأصل الإنجليزي بإذن من الناشرين ، مطبوعات جامعة هارفارد .

استقامة وصدق . فإذا وافقنا على نظرية الكنيسة في أنها المركز الوحيد الذي تحدرت إليه الحقيقة السماوية وأنها بالتالي ثابتة وحقيقة بالضرورة ، فقد نتساءل عن الحكمة العملية في فرض وسائل التفتيش ، غير أن منطق هذه المحاكم وغرضها الأخلاقي لا يمكن الاعتراض عليهما . فالمحبة المسيحية البالغة تصبح هنا تلك القوة المرعبة التي تستأصل الكفر من جذوره وأعضائه بالنار والسيف وتبرر لنفسها إيقاع الضربات القاسية الشديدة على أتباع فرقتي الفالدنجيانز * Waldensians والالبيجنزيان ** Albigensians على ما عرفوا به من بساطة وإيمان ومحبة مسيحية وزهد . أما الخطيئة التي لا تغتفر ، والمأساة التي لا تعلو عليها مأساة ، فهي إقدام قوم على إيقاع أعظم الأذى بغيرهم ، وذلك خدمة لما يعتبرونه بجد وإخلاص مبدأ سامياً ومثلاً أعلى .

يمثل القديس دومينيك هذه الناحية من الإيمان المسيحي المتعنت الذي يتباين مع اتجاه القديس فرنسوا . وهو ، وإن ارتبط اسمه باسم الأخير ، لم يحظ بالمحبة والإعجاب اللذين حظي بهما فرنسوا . كان دومينيك عالماً لاهوتياً وذا همة لا تكل ، ورؤوفاً إلى حد أنه يذرف الدموع عندما يلمس آلام الآخرين ، وشديد التأثر من الأفكار الإلحادية التي كانت تظهر في جنوبي فرنسا ذي الحضارة القلقة الزاهرة . أما الرهبنة التي أسسها فقد أصبحت فيما بعد حرز البابا المتين في الدفاع عن العقيدة الصحيحة وتأييدها . ولقد حصر مهمته في الوعظ والإرشاد ولم يؤسس محاكم للتفتيش أو يشترك بالحملة الصليبية الدامية ضد الالبيجنزيان الذين تقدم ذكرهم . ولكن الإيمان الصحيح كان الدرة التي يتحلى بها كما أصبحت المحافظة عليه مهمة أتباعه الدومينيكان .

(*) نسبة إلى والدو Waldo مؤسس الفرقة في عام ١١٧٠ . انشقوا عن كنيسة روما في حركة إصلاحية فاضطهدوا اضطهاداً شديداً .

(**) سكان بلدة البي (Albi) وهم فرقة اصلاحية من لانجيدوك انفصلت عن كنيسة روما في القرن الثاني عشر .

ولعل التعليق الوحيد الذي يمكن ذكره للتدليل على أمجاد العقيدة المسيحية وضعفها معاً هو أن «الأخوة الواعظين» من أتباع دومينيك هم الذين سيطروا على الجامعات الغربية ورفعوا مشعل المعرفة المسيحية إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه وذلك بالمآثر العلمية التي حققها كل من ألبرت الكبير وتوما الإقويني من الدومينيكان. غير أن هذه الرهبنة أيضاً هي التي ظهرت في صفوفها القوى المرعبة المخيفة التي سيطرت على محاكم التفتيش واستخدمتها.

إن وحدة مدينة الله وجسم المسيح عمل عظيم دون ريب. ولكن ثمنها قد يكون غالياً جداً ــ ولقد حفظ العالم الحديث بما فيه من نقائص ونزعات مادية هذه الأمثولة القاسية من القرون الوسطى.

المصـــادر

1. Thomas Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, Lib. I.
2. Romans, XII, 4, 5. Corinthians, XII, 26.
3. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, Chs. II, III.
4. Ernest Barker, Unity in the Middle Ages, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, 110.
5. R.S. Storrs, *Bernard of Clairvaux*, 168, cited.
6. Bernard, *Ep.* 170 *ad Ludovicum* (cited by Taylor, *Medieval Mind*, I, 416).
7. Bernard, *Opera, I, De consideratione*, Paris, 1839; cited by Storrs, 175.
8. Cited by Storrs, 179.
9. *Epistola ccclxx*, cited by Storrs, 179, 180.
10. *Ibid.*, 181.
11. Bernard *Ep.* 11 *ad Guigonem;* cited by Taylor, I. 421.
12. Bernard, *Sermo lxxix in Cantica;* Taylor, I, 427.
13. Francis, *Speculum Perfectionis*, 18.
14. *Ibid.*, 93.
15. *Ibid.*, 120.
16. Barker, in F.S. Marvin, *Unity of Western Civilization*, 101.
17. Jeremiah, I, 10.
18. Henry Dwight Sedgwick, *Italy in the Thirteenth Century*, I, 77, 78.
19. Paul Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, ch. 12.
20. George Santayana, *Three Philosophical Poets*, ch. III, «Dante», 115.

المـــراجع

المثل الاجتماعي الأعلى في القرون الوسطى :

E. Barker, *Unity in the Middle Ages,* cf. M. De Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages,* ch. X, for the individualistic strain. Augustine, *City of God;* Troeltsch, ch 2 ; Henry Adams.

الكنيسة في القرون الوسطى :

A.L. Guérard, *French Civilization,* Pt. II, Bk. 1 ; C. Guignebert, *Christianity, Past and Present;* H.E. Barnes, *H. of Western Civilization,* ch. xix. *Cam. Med. Hist.* I, chs. iv-vi, xvii-xxi. A.C. Flick, *The Rise of the Medieval Church, The Decline of the Med. Church.* Church histories by Fisher, A.H. Newman, W. Moeller, Protestants, and Alzog, Catholic. Critical estimate by Lecky, *H. of Rationalism,* Pt. I, ch. iv, Pt. II; G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion.* On the social work of the Church, E.L. Cutts, *Parish Priests and their People in the M.A.* G.A. Prévost, *L'Eglise et les campagnes au M.A.;* Queen, *Social Work in the Light of History.*

البابا ومحاكم التفتيش :

W.O. Ault, *Europe in the M.A.,* c. 23; H.D. Sedgwick, *Italy in the 13th c.; Cam. Med. H.,* VI, c. 1, 16. S. Baldwin, *Organization of Med. Christianity ;* S.R. Packard, *Europe and the Church under Innocent III.* H.C. Lea, *H. of the Inquisition in the M.A.,* esp. I, III, c. 8; Catholic defenses, by E. Vacandard and A.L. Maycock.

المثل الأعلى الرهباني :

H.O. Taylor, *Classical Heritage of the M.A.*, c. 7; A. Harnack, *Monasticism;* H.B. Workman, *Evolution of the Monastic Ideal. Cam. Med. Hist.*, I, c. 18; II, c. 16; V. c. 20. The classic work is Montalembert, *Monks of the West from St. Benedict to St. Bernard ;* criticism in Guignebert G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion.* Jerom, lives of *Paul the first Hermit, of St. Anthony,* Nicene Fathers ed. *Life of St. Columban,* Trans. and Reprints U. of P., ii. 7; Benedictine Rule in E.F. Henderson, *Select Documents of the M.A.; E.C.* Butler, *Benedictine Monasticism.* Arts «Cluniac Movement,» «Dominican Friars,» in *En. Soc. Sciences.* Taylor, *Medieval Mind,* Bk. III, c. 18, Bernard, c. 19 Francis. Lives of Bernard by R.S. Storrs, E. Vacandard Lives of Francis by Paul Sabatier (a classic). Le Monnier, L. Salvatorelli, Francis' *Works,* tr. P. Robinson ; *Speculum Perfectionis,* ed. P. Sabatier. Lives of Dominic by J. Guiraud, Bede Jarrett. Interpretations by William James, *Varieties of Religious Experience,* chs. 11-13; G. Flaubert, *Temptation of St. Anthony.*

٥ التجسيم - العالم الأرضي

وجد القرن الثالث عشر في مفهوم القوة الروحية كمثل أعلى وفي الدولة الدينية التي اتخذت وسيلة لتحقيقه وتسخير المعتقدات والمؤسسات له ، تعبيراً ملائماً عن قواه التي لا تعرف الراحة . غير أن المؤسسة الاجتماعية الأساسية ، وهي الزراعة ، انتظمت وفقاً للنظام الإقطاعي الذي لم يكن مديناً للتقليد المسيحي أو لأية نظرية أخرى بأي شيء على الإطلاق . وبذلك تمكن الفلاحون من إعالة طبقة الفرسان — وهي ظاهرة عامة تقريباً — لا صلة لها بالديمقراطية العبرانية القديمة ، أو بالمحبة المسيحية المسالمة ، أو بنكران الأفلاطونية الجديدة للعالم . أما المدن الناشئة بتجارتها وصناعتها وبتلك الطبقة الجديدة من السكان المنصرفة بكليتها إلى الأعمال الحرة والتي أصبحت القوة الهدامة في أواخر القرون الوسطى ، فلم تكن ثمة علاقة بينها وبين مذهب الخلاص الديني في المسيحية . كذلك بدا من الصعوبة بمكان أن تنصهر الجامعات وفضولها العلمي الذي لا يعرف الراحة واعتمادها على الملاحظة كطريق للمعرفة ، في بوتقة نظام ديني متشدد كثيراً ما شجب مزالق التعليم ونبه إلى أخطاره .

ومع ذلك تمت المعجزة . فقد احتضنت الدولة المسيحية هذه القوى جميعها ، وأعطت لكل منها مكانها في البيئة ، واتصلت جذورها بالحاجات

والرغائب الطبيعية لتلك البيئة الناشئة ، وارتفعت أغصانها للعلاء متطلعة للمسيح . وهذا الانصهار الذي تحقق في القرون الوسطى يبدو من أحد وجهيه وكأنه نظام غيبي كبير همه إبعاد الناس عن هذا العالم الذي ولدوا فيه . غير أن وجهه الآخر ــ والذي قد يكون أعمق من الوجه الأول فهو أنه ازدهار طبيعي لحياة اجتماعية ، وافرة الغنى ، وأنه لتحرر ، إلى حد يدعو إلى الدهشة ، من الانحرافات والجهالات والتحيزات التي يتصف بهـــا عصرنا الـــذي تـــلاه .

المجتمع الاقطاعي

قلنا إن الزراعة كانت المؤسسة الاجتماعية الأساسية لذلك كانت علاقة الأفراد بالأرض هي الأساس الأول للمجتمع . وهي بسبب هذه الصلة العميقة علاقة تعود إلى الماضي السحيق . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر أصبحت مجموعة معقدة من العادات ترتكز بالدرجة الأولى إلى اعتقاد الناس أن الحياة كانت على هذا الشكل ابداً ودائماً ، بينما الحقيقة أنها كانت تتغير بالضرورة بتغير الأوضاع الاجتماعية . وكانت العلاقات الناشئة عن الملكية الواسعة العائدة لسيد نبيل واحد Manor أكثرها ثباتاً ورسوخاً . فالملكية الإقطاعية الكبيرة المكتفية بذاتها والتي يعيش عليها عدد من الفلاحين الأتباع المرتبطين بالأرض المسؤولين عن تأدية أنواع مختلفة من الخدمات العسكرية والزراعية إلى السيد صاحب الأرض لقاء حقهم بالحماية وبالأرض ــ هذه الملكية هي مؤسسة طبيعية نشأت في أصقاع نائية كالمكسيك واليابان ومدغشقر والحبشة . وهي تبدو أكثر ملاءمة من المزرعة المستقلة بالنسبة لبيئة بدائية في المرحلة الأولى من تطورها الاجتماعي . ويعود تاريخها في أوروبا الغربية إلى نشوء البيوت الريفية الكبيرة في أواخر العهد الروماني . وحين تجزأت امبراطورية شارلمان أصبح تدريجياً هذا النوع من العلاقة هو الرابطة الاجتماعية الرئيسية . إلا أنه لا بد من القول مع ذلك بأن نشوء

الإقطاعية معقد وغامض. فلقد وجد في غاليا الرومانية ما يماثلها من خضوع فرد لفرد وملكية إقطاعية صغيرة لملكية أخرى أكبر منها طلباً للحماية. وجلب البربر معهم فكرة العشيرة التي تؤسس رباطاً شخصياً يربط بين القادة وأتباعهم وخلقت الغزوات طبقة ذات امتيازات سرعان ما امتزجت مع أولئك الذين وصلوا إلى السلطان والقوة عن طريق الحظ أو الحيلة أو الشجاعة، ولما كانت الأرض هي شكل الثروة الوحيد، ولم يكن للنقود من وجود تقريباً، فقد كان الزعماء يهبون الأرض وخيراتها إلى أشخاص آخرين تأميناً لخدماتهم في تقديم الرجال المسلحين أو مكافأة لهم عليها. وهكذا حافظ السادة الإقطاعيون على ممتلكاتهم وكان انعدام السلطة المركزية سبباً في جعل سيادتهم عليها قوية كاملة تقريباً، لقاء ما يقدمونه من خدمات عسكرية وغير عسكرية لمن هم فوقهم، وكانوا من جهتهم ينالون الحماية ومعها حقوقاً أخرى منوعة.

وكان المجتمع الاقطاعي يشكل من الناحية النظرية هرماً منسقاً متناسباً، كل صاحب أرض فيه يدين بولائه لمالك أعلى منه، وهذا بدوره يخضع لأسياد فوقه. وهؤلاء يرتبطون بسيد فوقهم إلى أن نصل إلى القمة حيث يوجد الملك الذي تحدرت حقوقه إليه من الله برعاية الكنيسة. وكان يمكن أن ينشأ عن هذه الروابط ولاء وواجبات ومسؤوليات متقابلة. ولكن الحقيقة أنه لم يكن هنالك نظام إقطاعي بما يفترضه مفهوم النظام من معنى. بل كان بوسع أي سيد قويّ أن يحكم أرضاً لأتباع له أو لأسياد من المحاربين أو الرهبان. أما يمين الولاء فهو لم يمنع حرباً قط بين أسياد مع بعضهم البعض أو بين أتباع وسيد. وكان كل فرد يستولي على ما يستطيع من أرض ومن سلطة، وكان يتبع مجموعة من العادات التي لا أثر للعقل في فرضها. أما النظرية الإقطاعية فقد صيغت عند تدهور قوة الإقطاعية ومن أجل وضع تبرير عقلي للنظام القائم. «وحقيقة الأمر أن جوهر النظام الذي ساد في أوائل القرون الوسطى لم يكن «فوضى في الملكية وفوضى في السلطة» ولا كان

« تنازلاً عن الملكية مكافأة على خدمة » ، بل كان في بادىء الأمر فوضى مطلقة دخلها تنظيم فج بدائي ، ثم أصبح فيما بعد فوضى يدعمها العرف والتقليد » . [1]

ولكن هذا لا يغير نظرياً معنى المبدأ الأساسي الذي نبحث عنه وقوامه إقرار الجميع أن الملكية والسلطة التي ترافقها لا ينشأ عنهما حق مطلق مقدس وإنما يشترط فيهما تبادل الخدمات رغم ما قد يرافق القاعدة من شذوذ . فعلى الملك واجبات إزاء اتباعه . وعلى الأسياد واجبات تجاه أتباعهم . كما أن على الأتباع وأتباعهم معاً واجبات تجاه رؤسائهم أيضاً . وقد اتفق هذا تمام الاتفاق مع مثل المسيحية الأعلى في أن الملكية أمانة لمجتمع من الإخوان . وهكذا أصبحت الروابط الاقتصادية في المجتمع عبارة عن علاقات شخصية قائمة على الإيمان والثقة والواجبات المتقابلة التي يتشكل منها كلها مقياس تقاس به كل سلطة وكل عرف . وعلى هذا الأساس اتخذ السيد والفلاح مكانهما في الدولة المسيحية ، ومهدا الطريق لظهور طبقة الفرسان التي يرتبط أعضاؤها فيما بينهم برباط الشرف ، ويتحدون بطوع ورضى لا بإكراه وقسر . ويقدس رباطهم أخوة مزدوجة : أخوة الجندية والأخوة الدينية .

المثل الأعلى في الفروسية

لعب الفارس كمثل أعلى من العناصر المقومة في عقلية القرون الوسطى دوراً قوياً حينذاك وما زال شديد التأثير حتى يومنا هذا ولكن بشكل مختلف . وليس ما يسمى الآن « بالجنتلمن » سوى الشكل العصري الحديث للفارس . فهو مثل أعلى لطبقة معينة ، شأنه في ذلك شأن جميع المثل العليا في القرون الوسطى ولذلك كان مجال الارتقاء إلى طبقة الفرسان ضيقاً لا سيما بالنسبة للفلاحين الذين يعاملون بقسوة واحتقار كأنهم حيوانات تجري في عروقهم دماء غير دماء البشر ، رغم ما كانت تلطفه الأخلاق المسيحية النبيلة من

فظاظة هذه المعاملة . غير أن الفروسية كما تجسمت في حياة كبار المحاربين الصليبيين وكما عظمتها السير والأساطير قبل أن يصيبها التبذل من جراء تصنع الشعراء المغنين (التروبادور) وقبل تآكل أساسها الطبيعي ، كانت جزءاً ثميناً من تراث الغرب .

كان الفارس يمتلك من الأرض ما يساعده على تأمين ما يحتاجه من عدة . وكان الحصان الذي يمتطيه يرفعه إلى مرتبة أعلى من الرجل العادي وهي مرتبة الطبقة المحاربة التي يتساوى فيها نظرياً جميع أعضائها في أخوة السلاح . وكان هذا يعطيه الحق لأن يحارب أسياده . وهو امتياز جعل من فن المحاربة رياضة لذيذة لا سيما في شروط الحياة القاسية التي كانوا يعيشونها إذ كانت تتيح لهم الخروج من البيوت المغلقة التي لا ينفذ إليها النور ، فضلاً عما فيها من لذة تفوق لذة الرياضة الأخرى التي كان يمارسها الفرسان وهي الصيد . وقد كان السلب والنهب يعودان على الفارس بالنفع ، ومثلها التغلب على الفرسان الآخرين وأخذ الفدية منهم . ولم يكن هنالك عدد كاف من الأعداء الخارجيين ليملأ قتالهم وقت هؤلاء الفرسان ، لذلك كانت الحروب الخاصة تشغل انتباههم . وقد حاولت الكنيسة أن تحد من هذه الحروب لحماية أراضيها وحاوله الفلاحون أيضاً بعد ذلك . فابتدعت أولاً فكرة « الهدنة الإلهية » التي يكرس الفرسان بموجبها آخر أيام الأسبوع للصلاة . وتحددت أيام هذه الرياضة البشرية بالاثنين والثلاثاء والأربعاء من بعض الأسابيع فقط . ولما لم يأت ذلك بالفائدة المرجوة وجدت الكنيسة مخرجاً آخر بإرسال هؤلاء الباحثين عن القتال إلى الأرض المقدسة يرافقهم أكبر عدد ممكن من أسوأ العناصر في المجتمع يحدوهم الأمل في اكتساب الغنائم ومحبة الله .

هكذا خلقت العصور الوسطى من هذه العناصر المقلقة نظام الفروسية وما تبعه من فضائل خاصة به . وسعت لأن توحد في كيان نموذجي جديد المحارب البربري والقديس المسيحي . ومع أن هذا السعي بلغ اكتماله في تأسيس الطرق الكبرى للفرسان التي اشتركت في الحملات الصليبية وأهمها

« الهيكليون » Templars و « المضيفون » Hospitallers و « الفرسان التيتوتيون » Teutonic ، الذين جمعوا بين نذور الرهبانية ونذور الفرسان — فإن الفروسية أصبحت بحد ذاتها نظاماً تبنته الكنيسة وقدسته وباركته . ولم تكن الفروسية وراثية تابعة للأرض ، بل قائمة على التفوق الشخصي الذي يستطيع تحقيقه كل فرد ضمن طبقة النبلاء مهما كان شأنه فيها . ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد مراس طويل ، وإثبات الجدارة ، وسيامة الكنيسة .

كان الفارس أولاً وآخراً محارباً . ومن هنا كانت الشجاعة الشخصية بوجهيها المادي والمعنوي أولى ميزاته . فشجاعة رولان التي بلغ بها حد التهور — حتى إنه رفض بدافع الكبرياء والثقة ، أن ينفخ بوقه الحربي الكبير لشارلمان حين هاجم العرب مؤخرة الجيش الفرنسي فجرهم بذلك الى التهلكة — هذه الشجاعة كان لها ما يقابلها في كثير من كبار المحاربين الصليبيين مثل جودفروا بويون وريشار قلب الأسد . وكانت هذه البسالة تحول باستمرار دون وضع الخطط الحربية المحكمة ، مما أدى مثلاً إلى هزيمة الفرسان الفرنسيين في كريسي امام حملة الأقواس الإنجليز نتيجة لشجاعتهم المتهورة . وكان يعادل الشجاعة في الأهمية الولاء . ذلك أن النذور التي كان الأفراد يقطعونها على أنفسهم في القرون الوسطى ، والواجبات الإقطاعية كانت كلها تعتمد على الولاء . لذلك كان الأسياد يلجأون دائماً إلى قوة الإيمان وفعله السحري في النفوس بوساطة المقدسات الكنسية ، وذلك من أجل تأمين خدمات الرجل العادي وطاعته . وكان ينتظر من الفارس أن يحافظ على صدق كلامه وشديد ولائه مهما كانت الظروف التي تحيط به ، غير أن الدهاة كانوا يأخذون جانب الحيطة . ويعبر رولان تعبيراً قوياً عن هذا الولاء الإقطاعي إذ يدخل حومة القتال فيقول :

« على الرجل الطيب أن يتحمل أجسم المشاق من أجل سيده .

فيعاني الحر اللافح والبرد القارس .

وعليه أن يكون شجاعاً فيضحي بلحمه ودمه .

اضرب برمحك . فسأدخل المعركة بسيفي .

ذلك السيف الطيب الذي أعطاني إياه مليكي . وإذا قدر لي أن أموت فسيقول عن السيف من يمتلكه بعدي :

(لقد كان سيف جندي شجاع شديد الولاء لسيده) »[٢] .

وكان الخائن ، لا لوطنه بل لسيده ، هو موضع الازدراء . فجانليون الذي يخون البطل في أنشودة رولان ، والسر مودريد الثائر ضد الملك أرثور ، وجون ملك إنجلترا الذي ينكث بأخيه في فلسطين — هؤلاء هم طغمة اللئام الأشرار . ولا يكتفي دانتي بأن يضع الخونة في أدنى حلقة في الجحيم ، بل إنه يضع الذين يخونون أسيادهم في حلقة أدنى من الذين يخونون أقرباءهم أو بلادهم أو مضيفيهم . وبشاعة خطيئة الشيطان هي في ثورته على سيده . كذلك نجد في نظرية أنسلم عن الفدى أو التكفير — وهي نموذجية للتفكير الإقطاعي في هذا الموضوع — أن سقوط آدم كان نتيجة امتهانه ثقة الله به وفراره الدنيء إلى جانب لوسيفر الشيطان الخائن .

أما المأساة كما صورتها القصائد الكبيرة التي خلفتها القرون الوسطى فهي أبداً ودائماً صراع بين ولائين ينتهي بكارثة لا ريب فيها . فتريستان تتهدم حياته بين ولائه لملكه وولائه لسيدته الموحية له ايزولت . وباولو يدين بالطاعة لأخيه وسيده ولأميرته ومحبوبته فرانسسكا . وهاجن في « نيبلونجنليد Niebelungenlied » يقتل بدناءة صديقه وضيفه سيجفريد بدافع إخلاصه لزوجة سيده . وقد تكون قصة لانسيلو — وهو مثال الفارس الكامل الذي ينسحق بين إخلاصه لارثور وإخلاصه لسيدته جونيفر — من أحزن قصص الفروسية . وكلمات روديجر في نيبلونجنليد أكثر الكلام روعة وتأثيراً . تطلب إليه الملكة كريمهلدا أن يقتل أعداءها وهم ضيوفه فتقول له : « تذكر ولاءك يا روديجر وإخلاصك الدائم ويمينك

التي أقسمتها لي بأنك ستثأر للأذى الذي يلحقه بي أعدائي » . فيجيب بحزن وألم : « أنا لا أنكر يا سيدتي أنني قطعت يميناً أن أجازف بحياتي وشرفي من أجلك . ولكنني لم أقسم أن أخسر النفس التي وهبني الله . فأنا الذي دعوت هؤلاء السادة لهذا العيد » . ثم تتصارع في نفسه مشاعر الولاء للصداقة والضيافة مع مشاعر الولاء الإقطاعي للسيد فيقول : « تباً لي أنا الرجل التعيس الذي عشت حتى هذا اليوم . لا بد لي من التنازل عن جميع مراتب الشرف والولاء واللياقة التي أمرني الله أن آخذ بها ... سأتصرف بشكل دنيء ويرافقني الشر في كل ما أقوم به أو ما لا أقوم به . ولكنني إذا تنازلت عن الأمرين معاً فسيلومني جميع الناس ... إلهي الذي أعطيتني الحياة ، ألا تستطيع نصحي الآن ؟ » [٣] .

وثالث فضائل الفروسية السخاء الذي كان من أفضل الوسائل في اكتساب الناس . ولربما كان في مقدمة الصفات التي تميز الطبقة العليا الشرف والرفعة أو احترام الذات ، وهي صفات إذا عجز الفارس عن التحلي بإحداها وضع نفسه على درجة أدنى من رفقائه . فقد كان من واجبه أن يحافظ على حقوقه كرجل فيستعيد الإهانة ويعيد الضربة بالضربة . ومن هنا نشأت حوادث الانتقام « للشرف » المهان والمبارزة والثأر والكبرياء والقسوة في معاملة الطبقة الدنيا . غير أن بعض الصفات المسيحية قد أضيفت إلى هذه الصفات الحربية ، كالتعالي عن الصغائر والرأفة والعدالة والمروءة التي هي مزيج من الكبرياء والتواضع . وقد نشأت حول المروءة قصص الفارس المتجول الساعي إلى نصرة الضعفاء ، كما نشأت منها أيضاً قواعد الحب الفروسي التي حلت في الأيام الأخيرة محل الفروسية المحاربة في الأيام الأولى .

وللتدليل على الفارس الكامل يمكن أن نستشهد بجودفروا بويون الشجاع النقي المتواضع الذي تمثلت فيه بساطة الحملة الصليبية الأولى وإيمانها الذي يشبه إيمان الأطفال ، وكأنه من أبطال هوميروس . أو ربما كان من الأفضل أن نذكر ذلك الفارس القديس لويس التاسع ملك فرنسا الحاكم الحازم

والحكيم الذي كان يحكم بين الناس بالعدل وهو جالس في ظل شجرة السنديان في فانسان ، البسيط التقي والمحارب الشهم . وقال أحد أتباعه أمير جوانفيل عنه «كان أكثر الناس إخلاصاً في زمانه وأحفظهم لوعده حتّى لقد حافظ على مواثيقه مع المسلمين بالرغم من أن ذلك كان في غير مصلحته » [٤] . وقصص القرون الوسطى طافحة بأخبار رجال كانت سيرهم مما كان يحدث مثله وأعظم منه في واقع الحياة ، ومن هؤلاء لانسيلو ، وجالاهاد ، والملك أرثر نفسه . ولكن يكفي أن نستشهد بالصورة التي رسمتها ريشة الشاعر الإنجليزي تشوسر ، تلك الريشة التي لم تبتعد عن الواقع قط في تصويرها للناس . قال :

«كان يوجد فارس ، وهو رجل ذو مكانة رفيعة .
أحب منذ أن ابتدأ حياته
أن يمتطي صهوة الخيول متعشقاً حياة الفروسية ،
ساعياً وراء الحق والشرف والحرية والمروءة .
كان فارساً محترماً في أعين الأسياد ،
ولم يمتط فارس مثله جواداً على وجه الأرض ،
لا في المملكة المسيحية ولا في بلاد الأوثان ،
وكان أبداً مهاباً لشجاعته ...
خاض المعارك الدامية خمس عشرة معركة .
وحارب من أجل ديننا في تراميسين .
بثلاث طعنات فاصلة قضى على عدوه .
وهذا الفارس المغوار قضى أيضاً ،
زمناً مع الأمير بالاتي .

وهو وثني من بلاد الأتراك .
ونال منه جائزة ملكية ،
وكان على شجاعته حكيماً
وفي معشره كان عذباً كالغادة الحسناء ،
وما رد أحداً خائباً ، حتى الأوغاد
وظل كذلك طول حياته مع كل إنسان .
كان فارساً مثالياً في كماله ولطفه » ° .

قسمة الفلاح

وهكذا احتل الفارس الصليبي — وهو المثال الذي تطلعت إليه الطبقة الإقطاعية الحاكمة — احتل مكانه في التقليد المسيحي إلى جانب الراهب والقديس . على أننا لو اتجهنا صوب الفلاح وأنعمنا النظر في حياته وآماله وآلامه لانكشف لنا أظلم النواحي في القرون الوسطى . فلم يكن للفلاح مثل أعلى يتطلع إليه أو هدف يرمي إلى تحقيقه . بل كان الاستسلام للقدر الإلهي حظه ، والازدراء البشري نصيبه . لكن حالة المالك الصغير للأرض الذي استطاع أن ينجو من سلطة الإقطاعيين لم تكن سيئة بهذا المقدار . ولدينا صور مؤثرة عن أفراح القرويين البسيطة في الأرياف تمثل فلاحين ينشدون الأغاني في الحصاد ، وفتيات وفتيان يلعبون ويلهون عندما يأتي الربيع فتنبت المروج وتنبثق الزهور . أما الشعور بالقلق — وهو مصدر الخوف الكبير في حياة العامل الحديث — فهو شعور لم يعرفه فلاح القرون الوسطى . وأما تحسين قسمته في الحياة ورفع مستواه المادي والمعنوي فهي كلها أمور لم تكن موضع بحث بالنسبة للعلماء والمفكرين أو حتى بالنسبة لرهبان الأديرة من أمثال الفرنسيسكان . قال بارتولوميو :

« تربي المرأة الخادمة لتتعلم أصول حياة الزوجة فتعمل بشروط منهكة

قاسية . وتتغذى بلحم فج بسيط . وترتدي ثياباً رثة وتظل تحت نير العبودية والرق . وإذا حملت يؤخذ الطفل من رحمها للعبودية ... تباع المرأة الخادمة المستعبدة وتشرى كالحيوان ... والرق يتحملون آلاماً كثيرة فيضربون بالقضبان الحديدية ويرغمون على الذل والاستكانة بأساليب كثيرة متنوعة . ولا يسمح للرقيق قط أن يستريح أو أن يتنفس الصعداء . والنتيجة أن شروط حياة العبودية والرق هي أقسى ضروب التعاسة والشقاء . إن من خصائص النساء المستعبدات وجميع الذين يعيشون تحت نير العبودية أن يثوروا ضد أسيادهم وسيداتهم –كما يقول رابانوس . وعندما يرفع عنهم النير ويتحررون من الخوف يعصف الحقد بقلوبهم ؛ ويأخذ بهم الكبرياء فيعصون أوامر أسيادهم . أما الخوف فهو يجعل النساء والرجال الأرقاء ضعفاء ذليلي الجناح . والمحبة تجعلهم متكبرين متذمرين حقودين » . ٦

المثل العليا الاقتصادية لنظام النقابات

ولو نحن تركنا الأرياف الآن واتجهنا صوب المدن لوجدنا فيها نوعاً جديداً من النظام له واجباته ومسؤولياته . ذلك أن حضارة المدن التي كانت قد نشأت تجارية في أول أمرها والتي أصبحت صناعية فيما بعد كانت أبرز قوة اجتماعية في أواخر العصور الوسطى . ويعود إليها تقريباً كل عامل من العوامل التي أدت إلى خلق العصور الحديثة ابتداء من حركة النهضة في القرن الثاني عشر . وقد اصطدمت هذه القوة الجديدة بالطبقة الإقطاعية حتى ليروى لنا الشيء الكثير عن محاربة التجار وأرباب الصناعات للسادة الإقطاعيين . فكانوا يشترونهم بالمال تارة ويأتون بهم للموت تارة أخرى ، فيحجزونهم في بيوتهم التي تشبه القلاع ، ويجردونهم من كل قوة سياسية . وقد حصل مثل ذلك في شمالي إيطاليا . ولكن لنر الآن كيف استطاعت الكنيسة أن تدخل الصناعة والتجارة في الدولة المسيحية .

كانت الأعمال في القرون الوسطى من الناحية النظرية أعمالاً تعاونية تبتغي

خير الجميع وتستمد توجيهها من مبادىء أخلاقية دينية . وقد توسع متشرعو الكنيسة بهذه النظرية ووضعوا لها تفاصيل كثيرة . ومع أن التباين بين ما هو نظري وما هو عملي كان واضحاً في هذا المضمار كما كان في معظم الأمور ، بدليل العقوبات الكثيرة التي كانت تفرض على من يخالف نظام النقابات ، فإن عوامل كثيرة في الوضع الاقتصادي العام قد ساعدت الجهد المسيحي للحد من تنافس المصالح رغبة في توطيد العلائق الأخوية في المجتمع . وعندما انتعشت التجارة تدريجياً بعد القرون المظلمة أصبح التعاون بأشكاله المختلفة ضرورة أساسية كالتعاون مثلاً ضد السيد الإقطاعي المركزي والتعاون ضد مخاطر الأسفار . وما كان العمل التجاري ممكناً إلا بفضل تآزر أرباب المصالح وتعاونهم الذي تجلى في أولى نقابات التجار وجعله أمراً ممكناً . فاتحاد العصبة الهانزية — وهو اتحاد نشأ في القرن الثالث عشر بين بعض المدن الألمانية لحماية التجارة — يمثل هذا العمل الاجماعي في أفضل أشكاله . وقد كان ضرورياً للأساطيل الكبيرة المنطلقة من جنوى والبندقية مبحرة إلى الشرق والغرب ، أن تقطع البحار كأسطول واحد تفادياً للأخطار . وقد نشأ عن هذا بالضرورة تنظيم دقيق وثقة متبادلة حتى اعتبر خائناً لرفاقه وزملائه كل من خرق الأنظمة والقوانين المعترف بها . ومن هنا أيضاً نشأت الكراهية التي كان التجار المتحدون في نقابة واحدة يشعرون بها إزاء من يشتري المنتوجات سلفاً أو خارج السوق النظامية أو من يقوم بالاحتكار لكي يتمكن بالنتيجة من البيع بسعر أعلى من سعر السوق . وهذه المخالفات كلها كانت تعتبر تمرداً فردياً ضد الصالح العام، أو تشبه نكول عامل من عمال هذه الأيام عن الاعتصاب مع رفقائه ضمن نقابة العمال .

وقد انتقلت هذه المراقبة الجماعية التي نشأت في الأعمال التجارية إلى الصناعات بصورة طبيعية ، ثم أصبح لها بحكم العرف والعادة مكان ثابت . فالأسعار الباهظة والبضائع الرديئة وشروط العمل المجحفة ، كانت كلها تؤثر على حياة المدينة الواحدة وازدهارها . وعلاوة على ذلك يجب أن نتذكر

أن نطاق الصناعة كان محدوداً ، والعلاقات فيها كانت شخصية ؛ والإنتاج كان معدّاً للسوق المحلية التي كان الطلب فيها ثابتاً والحاجات معروفة. ولقد أدى ذلك إلى سهولة في إدارة المشروعات الاقتصادية لم تعد ميسورة بعد الثورة الصناعية في القرن الخامس عشر ، عندما أصبحت المشروعات تنهار في ظل من اليأس ، وأصبح الحظ في ظل نظام الاقتصاد الحر ، عاملاً مهمّاً من عوامل النجاح. وإذا قدست العادة هذه المبادىء والمقاييس ، أليس قانون العادة بعد ذلك قانوناً إلهياً ؟ ذلك ما أراد متشرعو الكنيسة إثباته. وهو يظهر لنا كيف أن مبادئهم شكلت أسس الحياة الاقتصادية. وقد وجدت أمثلة عديدة على هذه الجماعات الاقتصادية المنظمة والقائمة على التعاون في مؤسسات الأديرة الكبيرة ذاتها. كما أنه من الواجب أن نذكر هنا أن أهم أشكال الملكية ، وهي الأرض وأجورها ، كانت خاضعة منذ أزمنة بعيدة لقيود كثيرة وطدها العرف. لذلك كان الانتقال سهلاً وطبيعياً من مراقبة المجتمع للأرض وأجورها إلى مراقبة الصناعة وأجورها ؛ إذ ليس بين الاثنين سوى خطوة سهلة.

فالمبدأ الأول الكبير إذن للحياة الاقتصادية في المدن هو أن الصناعة كانت تحت رقابة الجماعة ، وأن تدخل الجماعة كان له كل ما يبرره. ولم يكن للملكية حقوق مطلقة خارج مصلحة الجماعة وازدهارها. فإذا استثمر فرد من الناس قطعة من الأرض ضمن حدود مصلحة المجموع فقد كان من الطبيعي أن ينظر المجتمع إلى السلع المصنوعة بالنظرة ذاتها. وعلى هذا الاساس الانتفاعي يدافع توما الإقويني عن الملكية الخاصة بالاستناد إلى فكرة الصالح العام. فهي على الإجمال تخفف من الفوضى والخصومة وتؤدي الى النظام والسلام. «وعلى الإنسان أن يتملك الأشياء الخارجية لا على أنها ملكه الخاص ولكن على أنها ملكية عامة وذلك لكي يكون مستعداً أن يشارك الآخرين في ساعات ضيقهم »[٧]. وإذا رفض المالك هذه المشاركة كان من واجب الجماعة أن تفرضها عليه.

والمبدأ الثاني الكبير هو أن قيمة السلع الصناعية أمر له مقياس موضوعي دقيق ، أي أنها عبارة عن إضافة معينة إلى السلعة ، تتم بنتيجة مقدار معين من العمل . وقد كانت هذه النظرية طبيعية بالنسبة لعلم اعتبر كل صفة من الصفات أمراً موضوعياً يتحدر من جوهر الشيء أو ذاته كالخضرة في العشب أو الرطوبة في الماء . والعلاقة ما بين هذه النظرية في القيمة ونظرية الصفات العامة تتكرر اليوم أيضاً في نظريتنا الخاصة بالقيمة والتي تنسجم مع نظرتنا النفسية إلى هذه الصفات . لذلك كان لكل شيء سعر صحيح أساسه العملي مزيج من تكاليف الإنتاج والعرف ــ فعلى المشتري أن لا يقوّم ثمناً أقل من الثمن الصحيح وعلى البائع أن لا يأخذ أكثر منه . وكان المبدأ نفسه يطبق على أجور العمال . وسرعان ما فرضت البلديات هذه القواعد في تحديدها أسعار الخبز والمشروب والحد الأعلى لأثمان الضروريات في الحياة وفيما سنته من **أنظمة للعمال** . ونتج عن ذلك أيضاً أنه لما كان المرابي لا يقوم بعمل ما ، وكانت القروض لا تنتج قيماً جديدة فإن من يأخذ فائدة إنما يجني النفع من تعاسة جاره . لذلك منع الدَّيْن بالربا . وكان هذا المنع يحقق الغاية المرجوة منه ما دامت الصناعة في غير حاجة إلى القروض . ولكن سرعان ما التجأ الناس لليهود عندما أصبحوا بحاجة للاقتراض ، واضطر هؤلاء أن يصبحوا هم المرابين لأنه لم يسمح لهم القيام بأي عمل آخر . وقد أذن لهم الملك فيليب أوغست في القرن الثالث عشر في أن يتقاضوا فائدة معدلها ٤٦ ٪ غير أن هذه القاعدة سرعان ما أبطلت إذ أصبح « اللومبارد » أو الإيطاليون الذين كانوا يقرضون المال بدون فائدة صيارفة أوروبا ، ولكنهم كانوا يفرضون غرامات كبيرة على من يتأخر في دفع المال عن الموعد المتفق عليه .

أصبح من الضروري بعد تحديد الأسعار والأجور أن يفرض مستوى للاتقان المهني ، وقد اكتشفت نقابات العمال في هذه الأيام ضرورة ذلك أيضاً . لذلك انتهت نقابات القرون الوسطى إلى تنظيم دقيق لجميع الأصناف .

وقد أثر هذا الأمر على روح الصناعة بالذات . وإذا أضفت إليه ما كان نسبياً من فقدان للتخصص بالأعمال لاتضح لك الأساس الذي يستند إليه أولئك الذين يجدون في صناعة القرون الوسطى أثر التعلق الذي كان العمال يحيطون أعمالهم به ، والذي فقد من الصناعة الحديثة . ولربما كان بوسعنا أن نعتبر الكاتدرائيات الكبيرة التي شيدت معظمها بلديات المدن ــ والتي كانت تعكس الروح الدينية والكبرياء المدني معاً ــ على أنها أسمى وأخلد تعبير عن هذه النماذج . فالعناية البالغة التي صنعت بها أصغر الأجزاء التي لا تظهر سريعاً للرائي ، ورغبة العامل أن يجد مكافأته وشهرته في دقة عمله بالذات ، لا في تقدير يحظى به في العالم ، مما جعلنا نجهل أسماء معظم مهندسي الكاتدرائيات الكبيرة ؛ كل ذلك شواهد قوية على نجاح هذا المثل الأعلى في الإتقان الصناعي في القرون الوسطى . ولكن هذه الأمور كلها كانت تفترض منح احتكارات سرعان ما تدهورت وانتهت إلى روح أنانية ، مما أدى في أواخر القرون الوسطى إلى تدهور النقابات وجعلها وراثية ضيقة ثم حصرها في نقابات المعلمين والعمال . أما أنظمة النقابات التي فرضتها البلديات منذ تأسيس النقابات ، فقد استثمرها الحكام المستبدون في القرن السابع عشر وجعلوا منها أساساً لسيطرة تجارية قومية . ولكن ما يعنينا هنا ليس فقدان الإيثار في الواقع وإنما هو اعتبار الأعمال التجارية بكاملها وظيفة اجتماعية أساسية خاضعة للرقابة الاجتماعية . فقد ترتب على التجار والصناع معاً واجبات معينة إزاء زملائهم وزبائنهم . وكانت حرفتهم طريقة أو نظاماً واضح المعالم في بيئة اجتماعية تامة ، قدر ما كانت الفروسية أو الكنيسة أو الرهبنات المختلفة . وكان الدخول إليها يتطلب مقدرة ثابتة وتدريباً خاصاً .

مهنة العالم

نجد إذن أن الرهبان ــ سواء منهم الذين انقطعوا في أديرتهم أو الذين

عاشوا وسط المجتمع - والأتباع والفرسان والتجار والصناع كانوا يشكلون الطبقات الرئيسية في مجتمع القرون الوسطى. ولكن بقيت طبقة لم نشر إليها، هي من حيث عددها أصغر من جميع تلك الطبقات، وأما من حيث أهميتها فربما فاقتها جميعاً، وهي طبقة العلماء. ماذا كانت وظائف العالم في القرون الوسطى وواجباته ومثُلُه العليا؟ شغل العالم إلى حدّ ما مركزاً غير عادي. فهو اسمياً جزء من الكنيسة. جرت العادة في بدء الأمر أن يكون كاتباً تابعاً لهذه الرهبنة أو تلك. ثم أصبح فيما بعد راهباً من الدومنيكان أو الفرنسيسكان. ولكنه لم يكن على أي حال جزءاً مقوماً في جهاز الخلاص الديني أكثر مما كان الفارس أو التاجر. بل على العكس كان بالنسبة للراهب أو الكاهن أو الأسقف موضع شبهة وريبة؟ لأنه كان مهدداً باستمرار أن يقع في مهاوي الكبرياء العقلي. وقد كانت الكنيسة الغربية خلال تاريخها أكثر اهتماماً بإدارة مملكة الله منها في الأمور العقلية. وبكلمة أخرى كانت ذات صبغة سياسية أكثر مما كانت ذات صبغة عقلية. ولعلها ورثت في ذلك روح روما القديمة التي لم تعن كثيراً بالعلم ولم تنتج قط عالماً واحداً ذا أهمية. أما حركة النهضة العلمية في القرن الثاني عشر فقد جاءت عن طريق العرب المتحضرين وثقافتهم وجلبت معها العلم اليوناني. وقد ظلت مدرسة توما الإقويني وأتباعه بالرغم من عظمتها، بعيدة بعض البعد عن قلب القرون الوسطى. وهي في الحقيقة ثمرة لفضول الشعوب الغربية التي أدركت نضجها في ظل حضارة المدن الكبرى - تلك الحضارة التي كانت تشكل قوة مستقلة جاهدت الكنيسة لصهرها في محيط الدولة المسيحية الكبرى دون أن تدرك كامل النجاح في احتضانها. وكانت الفلسفة المدرسية - من ابيلار Abelard في القرن الحادي عشر الى أتباع أوكام Ockam المتأخرين الذين تطور تفكيرهم مباشرة إلى الأفكار العلمية الحديثة - تسعى أبداً ودائماً أن تتجاوز القرون الوسطى وأن تصل إلى العالم الحديث. وكانت الفلسفة الأرسطوطاليسية التومائية الكبيرة منساقة منطقياً لأن تتمثل العلم الديكارتي في القرن السابع عشر وأن تبلغ

غاية نموها في فلسفة سبينوزا Spinoza التي تختلف في تركيبها اختلافاً كبيراً .

نشأت مدرسية القرون الوسطى في جامعة باريز الكبيرة التي كانت المركز الرئيسي لجماعة من أصحاب العقول المتوثبة النشيطة المنطلقة التي رافقت نشوء المدن في القرن الثاني عشر كما أشرنا وكأنها جاءت لتكمل التعليم الناقص الذي كان الناس المتطلعون للمعرفة يتلقونه في مـــدارس الأديرة والكاتدرائيات . وقد انبثقت بصورة بريئة عن رغبة الناس في أن يفهموا التراث المسيحي الذي تحدر من مدارس الإسكندرية ومن عصر آباء الكنيسة . وتتميز المرحلة الأولى منها بمجيء القديس أنسلم St. Anselm في القرن الحادي عشر الذي آمن لكي يستطيع الفهم . ثم جاء على أعقابه ابيلار ساعياً لأن يفهم كي يستطيع الإيمان . وقد لخص سانت أنسلم المشكلة التي كان يجابهها الفلاسفة المسيحيون في بحثهم عن الحقيقة إذ تساءلوا جميعاً عن الله الإنسان « Deus homo » ما هو الله الإنسان « cur Deus homo ؟ »[٨] وهذه الرغبة في الإدراك ، والأحكام ، والوضع في نظام ، والدفاع ، هي في جوهرها الروح العلمية التي أخذت كمادة أولية عقائدها الموروثة وراحت تعمل فيها . على أنها وقد استيقظت لم تكن لتشبع نهمها قط . وقد ظن فلاسفة القرون الوسطى أنهم كانوا ينسقون الحقائق القديمة في وحدة منسجمة . وحقيقة الأمر أنهم كانوا يضعون حقائق جديدة . أما الانتقال إلى أكثر المذاهب المتقدمة اليوم فقد تم على مراحل بطيئة . أخذ الناس في بادىء الأمر بضع نتف من العلم القديم التي وجدوها قريبة المتناول منهم ، واكتشفوا في منطق أرسطو معرفة حرة وأداة قوية للنقد . ثم أخذوا ما تبقى من أرسطو عن عرب إسبانيا وعرب المشرق . ووجدوا في هذه الكتابات بعد أن نقوها من الزيادات التي علقت بها أثناء إقامتها الطويلة في بلاد الفرس والإسلام ، أفضل علوم العصر الكلاسيكي اليوناني . أما توما الإقويني فقد ظل مكتفياً بهذا . غير أن أتباعه سرعان ما اندفعوا إلى العلم الهيلنستي الإسكندري ، ووجدوا فيه البحث عن الطبيعة بالذات ، فمهدوا الطريق

لعلماء اوروبا من امثال جاليليو وديكارت ونيوتن . ولكن هذه المجازفات المتأخرة تظل غامضة إذا لم نحط بالفلسفة الجامعة التي وضعهـا الإقويني بالاستناد إلى أرسطو ، خدمة للدين المسيحي .

كان على هذا الاتجاه الفكري أن يحارب ضد معارضة قوية . فالمعرفة لم تكن جزءاً من المثل الأعلى في القداسة . وبوسعنا أن ندرك لماذا لم يجد القديس فرنسوا محلاً لها . فالمسيح لم يكن فيلسوفاً . وقد ظل أتباع فرنسوا على هذا الموقف إلى أن جاء الدومنيكان وأوصلهم اهتمامهم اللاهوتي إلى السيطرة على الجامعات حتى اضطر الفرنسيسكان إلى تقليدهم . وقد نتوقع أن يفكر القديس برنار على غير هذا الشكل . ولكن الأمر كان خلاف ذلك . فقد انتقد ابيلار انتقاداً مرّاً لما قام به وأنكر عليه ما عمل إنكاراً شديداً وهو مقدر لأسباب إنكاره هذا . « إن أبيلار يحاول أن يفسد الإيمان المسيحي حين يظن نفسه قادراً أن يفهم الله عن طريق العقل الإنساني . فهو يصعد إلى السماء ثم يهبط إلى الهاوية . ولا يخفى عنه شيء في أعماق الجحيم أو في أعالي السماء . والرجل العظيم في عيني ذاته . هذا الفاحص للرب ذي الجلال وصانع الكفر »[٩]. « وهو لا يرى شيئاً كسرّ خفي أو كأنه محاط بزجاج مظلم . ولكنه ينظر لكل شيء وجهاً لوجه »[١٠]. كان برنار صوفياً ساعياً إلى معرفة الله عن طريق أقل صعوبة ومشقة هي طريق الحدس والرؤيا : « إذا ذقت الطعام اللذيذ مرة واحدة فسرعان ما تدع هؤلاء اليهود واضعي الكتب يقضمون فتاتهم بأنفسهم »[١١] .

ويلخص آدم سان فكتور Adam St. Victor — من أتباع إحدى المدارس الصوفية الكبرى في القرن الثاني عشر — هذا الموقف الصوفي العام كما يلي :

« قد يؤدي الانتقال من الثالوث إلى العقل
إلى الاستهتار أو إلى الخيانة

وعندها يستحق العقاب

ليس عليّ أن أقول :

كيف نولد ، أو نجتاز العالم ؟

وإنما أستطيع أن أظهر حقيقة الإيمان الذي لا ينحرف

وقوامه أن نؤمن وأن نعلن إيماننا

لا أن نترك بوقاحة

طريق إيماننا القويم .

وأن نقدر واجباتنا ونخضع للقانون

وأن لا نضل طريقنا

حيث يقود الكفر إلى الموت »[١٢] .

ولكن توما الإقويني أوضح أخيراً للقرن الثالث عشر أن طريق العقل هذا بالرغم من أخطاره يقود بصورة أكيدة إلى الله قدر ما يقود إليه الحدس الصوفي ، وأن لهذا الطريق العقلي أفراحه التي لا يمكن الإحاطة بوصفها :

« إن صانع الكون الأول ومحركه هو عقل . وإذن فالعلة الغائية للكون يجب أن تكون الخير الذي ينشده العقل وتلك هي الحقيقة . فالحقيقة يجب أن تكون إذن الغاية النهائية للكون بكامله . وغاية الحكمة الأساسية إنما هي النظر في هذه الغاية النهائية ... إن السعي وراء الحكمة هو أكثر مساعي الإنسان كمالاً وسموّاً ونفعاً ولذة . وهو أكثر كمالاً لأن المرء يدرك السعادة الحقيقية بقدر ما يكرس نفسه لطلب الحكمة ، ولقد جاء في الكتاب المقدس : « طوبى للرجل الذي يقطن في الحكمة » (جامعة : ١٤ ، ٢٢) . وأكثرها سموّاً لأن الرجل الحكيم يصبح شديد القرب للتشبه بالله « الذي صنع جميع الأشياء بحكمة » (المزمور ١٠٣ آية ٢٤) وأكثرها نفعاً لأننا بهذه الحكمة ذاتها نصل إلى ملكوت الخلود « إن الرغبة في الحكمة

تؤدي إلى حياة أبدية » (حكمة : ٦ ، ٢١) واكثرها لذة لأن « حديث الحكمة لا يعرف مرارة وصحبتها لا تعرف تعباً بل كلها سرور وفرح » (حكمة : ٨ ، ١٦) [١٣] .

« إذن إذا كانت سعادة الإنسان الأخيرة ليست في المنافع الخارجية التي يسوقها الحظ السعيد ، ولا في ملذات الجسد ، ولا في ملذات النفس في قسمها الحسي ، ولا في فضيلة العقل الأخلاقي ، ولا في فضائل العقل العملي التي نسميها فناً واعتدالاً ، فقد بقي إذن أن سعادة الإنسان الصحيحة هي في تأمل الحقيقة . وهذا الفعل وحده في الإنسان هو خاص به مميز له ولا يشاركه به أي كائن آخر في العالم . وهو فعل يطلب من أجل ذاته ولا يهدف أي أمر وراء ذاته . وبهذا الفعل يتحد المرء بالمشابهة مع الأرواح الخالصة بل إنه يقترب من معرفتها بطريقة ما . ومن أجل هذا الفعل يصبح المرء أكثر اكتفاء بذاته وأقل احتياجاً للأشياء الخارجية . ثم إن جميع ضروب الفعالية البشرية تظهر كأنها متجهة صوب هذا الفعل باعتباره هدفها وغايتها ، لأن كمال التأمل يستوجب صحة الجسد ، وجميع الضرورات المصطنعة للحياة هي وسائل للصحة . والشرط الثاني هو الراحة من قوى الأهواء المقلقة ، ويتم تحقيق ذلك بواسطة الفضائل الخلقية والاعتدال . والشرط الثالث هو الراحة من الهموم الخارجية ، وهو هدف الحياة المدنية والحكومية . وهكذا اذا نظرنا إلى الأشياء نظرة صحيحة أمكننا أن نرى جميع المشاغل الإنسانية متجهة لخدمة أولئك المنقطعين لتأمل الحقيقة »[١٤] .

ان ما يجب ملاحظته في هذا النص البليغ هو أن الهدف ليس في البحث العابر اللامتناهي عن الحقيقة ، ولا في دراسة الطبيعة التي هي هدف العلم الحديث ، وإنما في تأمل حقيقة ساكنة ثابتة ، تامة ، كاملة منذ الأزل . إن النتيجة لا العمل المؤدي إلى النتيجة هي التي تورث الفرح . وهذه الفكرة التي أخذها توما الاقويني عن أرسطو ، شأن الكثير من أفكاره وحججه ، تعبر عن أعمق جوانب الروح العلمية في القرون الوسطى . وهي تفسر لنا

لماذا كانت طريقة البحث العلمي ديالكتيكية (جدلية) استقصائية ، تنهج إلى الاستنتاج من الحقائق المعروفة أكثر من البحث عن الحقائق الجديدة . كما تفسر لنا أيضاً رغبتها في أن تبتدىء من مقدمات مبنية على التقليد والثقة . لقد وجد أرسطو « الفيلسوف » هذه الحقيقة ، فلماذا نثير الأسئلة حول ما وصل إليه ؟ وهي تفسر لنا العلاقة الرئيسية بين الإيمان والعقل . فالهدف يمكن أن يعطى إلى الناس دون الطريقة . وهي تفسر لنا أخيراً ذلك التباين الغريب بين الناحيتين النظرية والعملية في العلم الذي استمر حتّى يومنا هذا فأدى إلى أكثر الطلاسم الفلسفية والمذاهب الريبية في العصر الحديث .

الطريقة العلمية المدرسية في القرون الوسطى

من الضروري أن نفحص الطريقة العلمية في القرون الوسطى لأن حركة النهضة وجهت حملتها الرئيسية عليها . تذهب هذه الطريقة إلى أن نقطة الابتداء ليست ملاحظة الحوادث وإثباتها وإنما الاتفاق على عقيدة مقبولة . وهذه العقيدة يمكن قبولها بالاستناد إلى السلف والتقليد أي الكتاب المقدس وكتابات الآباء أو الكنيسة . وقد وضع أوغسطين قاعدة أصولية تنص على أن « سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني » . فنتج عن ذلك أنه حيث يقع تناقض بين الملاحظة العلمية والتوراة فالملاحظة يجب أن تهمل . وتأتي بعد الكتاب المقدس سلطة أرسطو ، وهذه كانت مقبولة في جميع الحالات ما عدا تلك التي تناقض فيها العقيدة المسيحية مناقضة واضحة ، كإنكار خلق العالم مثلاً . ثم يأتي « العقل الطبيعي » وهو الحس العام مضافاً إليه كثير من الرواء ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عندما تؤيدها آراء القدماء . وينعكس هذا العقل الطبيعي في عدد من البديهيات كقولنا مثلاً : « لا يمكن أن يخرج شيء من لا شيء » و « يجب ان توجد في العلة صحة تكون على الأقل مساوية للصحة التي في المعلول » . تلك البديهيات التي استمرت في العلم الحديث إلى أن نقدها هيوم وكانت . ولما أخذ أفق

الاهتمام الإنساني يتسع أصبح من الضروري الاعتماد على العقل الطبيعي باطراد ، خاصة وأن فلاسفة القرون الوسطى من أبيلار ومن جاء بعده راحوا يستشهدون بالثقات القدماء لدعم أوجه الرأي المتعارضة في أية قضية معقدة تحتمل الجدل . حتى إن جميع **الخلاصات الكبيرة** كانت مبنية على تحليل آراء الثقات المتناقضة .

ويوجز توما الإقويني في حملته على الملحدين طريقة الاعتماد على الثقات والتقليد بقوله :

« إنه لمن الصعب أن نحمل على كل خطأ جزئي لأن بعض الخصوم كالمسلمين والوثنيين لا يتفقون معنا على الإقرار بسلطة أي كتاب مقدس حتى ندحض به مزاعمهم كما نفعل حين نناقش اليهود إذ نعتمد على العهد القديم من الكتاب المقدس ، أو كما نفعل مع الزنادقة إذ نعتمد على العهد الجديد . ولكنهم لا يقرون بهذا ولا ذاك . ومن هنا ضرورة الاعتماد على العقل الطبيعي الذي يضطر الجميع إلى الانصياع له . ولكن العقل الطبيعي غالباً ما يضل حين يصل إلى أمور الله »[10] .

قد يبدو أن هذا الاحترام الفائق للتقليد لا بد وأن يشل الفكر . غير أن حقيقة الأمر أن القيود التي وضعها على عقول قادة الفكر كانت قليلة . وقد استند توما الإقويني إلى أبعد حد ممكن على العقل الطبيعي وما كان يلجأ إلى سلطة القدماء إلا من أجل تأييد برهان من البراهين . ثم إن طبيعة القضايا التي كان يناقشها ، واعتماده على مصادر كثيرة التباين من أجل ذلك كانا يستوجبان منه الاعتماد على العقل . أضف إلى ذلك أن تأويل الثقات من القدماء كان يتم بشكل حر ، وذلك بفضل عادة الناس في القرون الوسطى في رواية المعاني المستترة في جميع الأشياء . ولقد فسر دانتي مبادىء التأويل بقولـــه :

« إن الأشياء المكتوبة يجب أن تفهم وأن تفسر على أربعة أشكال رئيسية :

الأول هو التأويل الظاهري وهو الذي لا يذهب إلى أبعد من النص الحرفي كما يرد بالضبط . والثاني التأويل المجازي وهو الذي يختبىء المعنى فيه وراء الأساطير وترمز القصة الجميلة إلى الفكرة المسترة ... والثالث هو التأويل الأخلاقي ، وهو الذي يجب على المحاضرين أن يلاحظوه في الكتاب المقدس من أجل خيرهم ومنفعة تلامذتهم ... والرابع هو التأويل الخفي أي ما هو « فوق الحس » . ويتم هذا حين تفسر الكتابات المقدسة تفسيراً روحياً لأنها حين تفسر تفسيراً حرفياً فإنها دائماً تعني فقط جزءاً من الأشياء العلوية ذات المجد الأبدي » .

« مثال ما تقدم ما جاء في التوراة : « عندما أخرجت إسرائيل من مصر ، وانعتق بيت يعقوب من شعب بربري – أصبحت بلاد اليهود قدسه ، وإسرائيل قوته » . فإذا أردنا ظاهر النص فقط يكون خروج بني إسرائيل من مصر في زمن موسى هو المقصود . واذا أردنا المعنى المجازي فإن خلاصنا بوساطة المسيح هو المقصود . واذا أردنا المعنى الأخلاقي فإن انعتاق العقل من شقاء الخطيئة وبؤسها هو المقصود . وإذا أردنا المعنى الخفي فإن خروج النفس المقدسة من عبودية الجسد الفاسد إلى حرية المجد الأبدي هو المقصود »[١٦] .

ولم تكن طريقة التأويل هذه شيئاً جديداً . فقد اعتنق أوغسطين ذاته المسيحية بعد أن أكد له امبروز معتمداً على سلطة الكنيسة أنه لا يجب الإيمان إيماناً حرفياً بما ورد في التوراة من قصص فج ينافي الأخلاق . ولم يشع التشديد على التأويل الظاهري والتمسك بحرفية النص إلا بعد مجيء البروتستانت الذين يتصفون بقصر في الخيال . وقد كان ممثل هذا الموقف يعتبر دائماً بأنه يمثل الاتجاه الريفي المحدود في التقليد المسيحي الكبير . وفي مثل هذا الموقف يسهل علينا أن نرى كيف يمكن تأويل أقوال الثقات في تأييد اي رأي ، بحيث يبقى العقل في واقع الأمر حراً .

أما المبدأ الثاني في الطريقة العلمية فهو علاقة العقل بالإيمان . وقد كان

على توما الإقويني أن يحارب هنا خصمين هما : أولاً الصوفيون الذين شجبوا العقل وثانياً القائلون بنظرية الحقيقة المزدوجة . أي أن ما هو صحيح في اللاهوت قد لا يكون صحيحاً في العلم ولا علاقة في الصحة بين الحقيقتين العلمية واللاهوتية . وقد كان شديد التهجم على هاتين النزعتين اللاعقليتين . قال : « يجب أن يكون ما يمليه العقل بصورة طبيعية صحيحاً كل الصحة . بل يستحيل أن يكون الأمر خلاف ذلك . ولا يجوز الاعتقاد أن قواعد الإيمان وهي التي أيدها الله وأثبتها بشكل بديهي هي غير صحيحة . ولما كان الكذب هو وحده مناقضاً للحقيقة فانه يستحيل على حقيقة الإيمان أن تكون مناقضة للمبادىء التي يصل إليها العقل الطبيعي »[١٧] . ولكن الحقائق على اتفاقها مع الاختبار العقلي ليست كلها في متناول العقل . وبعض الحقائق كالثالوث مثلاً يعجز أكبر عقل عن الإحاطة بها كما يعجز الرجل العامي عن فهم تفكير الفيلسوف . لذلك كانت الفائدة تقضي أن تعرض مثل هذه الحقائق على الناس بثقة وتأكيد تامين دون أن تستثنى منها الحقائق الإلهية التي يعرفها العقل الطبيعي . ويجب أن يكون الإيمان الأساس الأول للاعتقاد بها حتى تصبح في متناول الجميع ، لا في متناول القلة من العلماء فقط فيتجنب الناس بذلك التعرض المستمر للوقوع في الخطأ . وإذا صح ذلك بالنسبة لمثل هذا النوع من الحقائق فهو أصح بالنسبة للحقائق التي لا يستطيع العقل أن يخوض ببحثها ، والتي هي قواعد الإيمان . وهكذا يتجه العقل اتجاهاً علوياً متشوقاً لإدراك مبدأ يتعالى عن قواه وحدوده فتتحقق بهذا فكرة التواضع المسيحي أمام الحقيقة المطلقة . ومع ذلك فالعقل يشارك بهذه الحقائق الأساسية . فإيماننا بالأسرار الالهية تؤيده المعجزات كما تؤيده عقولنا .

والمبدأ الثالث للطريقة العلمية يتصل بطبيعتها الجدلية . فهي تبتدىء من مبادىء مقبولة وتستنتج منها نظاماً كاملاً ، وتتكون من سلسلة طويلة من التفكير الذي يعتمد على البديهيات والأوليات . أما مقياس الحقيقة فهو ليس التحقيق التجريبي وإنما اتباع هذه الطريقة . ولقد استبدلت حركة

النهضة البديهيات بالحقائق الرياضية ، ولكنها أبقت على اعتبار أن الهدف الذي ترمي إليه هو بطبيعته جدلي نظامي ، حتّى حين أضافت إليه الاعتماد على الطبيعة . وقد بلغت غاية تطور هذه الطريقة في كتاب نيوتن « مبادىء الرياضيات » . وما زال علماء الفيزياء حتّى يومنا هذا يشددون على أهمية هذه المبادىء الأولى في حين أن العلوم التجريبية ترتاب فيها .

المثل الأعلى العلمي للنظام الأرسطوطاليسي التومائي

اعتمد توما الإقويني على هذه الطريقة فوضع نظاماً علميّاً شاملاً . غير أننا لو قارنا بين أهداف هذا العلم وأهداف العلم الجديد لوجدنا بينها فوارق كثيرة . فالعلم الحديث يهدف إلى التنبوء عن المستقبل والسيطرة على الطبيعة ، بينما ينشد علم القرون الوسطى فهم الطبيعة لا تصورها ؛ وتأملها لا السيطرة عليها . فهدفه إذن هو الحكمة وفهم معنى الأشياء ومغزاها ، وفوق ذلك كله إدراك الغاية الرئيسية لوجود الإنسان ومعنى الحياة الإنسانية ومعنى الخليقة كلها وعلاقتها بالإنسان . ومن هنا كان الموضوع الرئيسي لهذا العلم — هو الله الذي — يعطي معنى الوجود . أما العلم الحديث فيعلمنا القيام بعدد أكبر من الأعمال ، إذ يأخذ عناصر الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض فيمعن فيها بحثاً وتنقيباً . ولكنه لا يتصف بالحكمة . ولا يفرق بين ما يجب وبين ما لا يجب أن يكون . وعندما تثار أكبر مشكلة على الإطلاق ، وهي البحث عن المعنى الذي يستطيع الإنسان أن يعطي لحياته في هذا العالم ، يقف متردداً يائساً أو يقرر أنه غير ذي صلاحية للبت في الأمر . قد يكون توما الإقويني مبالغاً في طموحه . وقد يكون جوابه وليد الأمل والخوف . ولكن طموحه كان في موضعه حتّى ليجدر بالناس أن يأخذوا به من جديد . وربما كان السبب في إهمالنا البحث عن الأهداف راجعاً إلى حد كبير لفلسفة القرون الوسطى المدرسية التي اعتادت بسهولة أن تجد أهدافاً في جميع ما تبحث عنه وهو أمر لا نوافق عليه اليوم كأسلوب للبحث العلمي . فالنقص

في عقليتنا الحديثة مرجعه كونها رد فعل لهذا الموقف .

كان العلم اليوناني مهتماً بالدرجة الأولى بالحياة الإنسانية فكان علم حياة (بيولوجيا) لا علماً رياضياً . لذلك أصاب نجاحاً كبيراً في دراسة الإنسان وأعماله ، أما في دراسة الطبيعة وعناصرها ، فلم يصب من النجاح إلا قليلا . ويتضح هذا التباين عند أرسطو ، فكتبه في علم الأخلاق والسياسة من المعجزات غير أن كتابه في علم الطبيعة مثار للسخرية والهزء . أما توما الإقويني فقد قبل العلمين معاً . ويمكن القول بصورة عامة ان ما سعى الإغريق لمعرفته لم يكن منشأ الأشياء ، ولكن وظائفها ، أو فضائلها . لهذا تراهم يتساءلون مثلا : لم تصلح الأشجار والأحجار والناس والمدن ؟ ومعرفة العربة ليست مرادفة لمعرفة طريقة صنعها ، وإنما لمعرفة استعمالها بصورة صالحة . ومعرفة الإنسان ليست مرادفة لعلم التشريح وإنما لمعرفة الحياة الصالحة . فموضوع العلم إذن هو الأهداف أو ما يمكن أن تتحول الأشياء إليه . وبتعبير أرسطو « صور الأشياء » فالهيولي هي « مادة الأشياء » و « الصورة » هي شكلها الأخير ، ومعرفة شجرة الصنوبر هي في معرفة الصنوبرة المثالية وما تتكون منه ، ومعرفة الحجر هي في معرفة أفضل عتبة حجرية ، أما العالم الحديث فهو يعرف الساعة بعد تحليلها ومراقبة أجزائها أثناء دورانها بينما الذي يهم توما الاقويني من الأمر إنما هو فهم الزمن وكيف تعينه الساعة . ومن الواضح أن هذين النوعين من المعرفة القديمة والحديثة ضروريان . إذ يستحيل أن نصنع ساعة دون معرفة علمية فنية . ولكننا لن نفكر في صنعها ، ولن نستطيع استعمالها إلا إذا عرفنا الغاية التي صنعت من أجلها .

إن خطيئة أرسطو والإقويني بالنسبة لطريقتنا الحديثة في التفكير ، لم تكن في بحثهما عن الغايات والأهداف ولكن بجعل تلك الأهداف والغايات في غاية التبسيط والجمود . فلقد نظرا إلى الوجود بكامله على أنه عـــدد لامتناه من الأنواع التي تسعى لتحقيق ذاتها كل بطريقتها الخاصة . وكلما

تعذر تحقيق هذه الأهداف المتخيلة مسبقاً وجدا في ذلك دليلاً على الفشل والخطأ. فالعالم بالنسبة إليهما إنما هو من صنع العقل ويجب أن يفسر كما تفسر أفعال رجل واحد : أي بالنسبة للحوافز التي تدفعه للفعل. قد نبتسم مع موليير عندما يجعل من مثل هذه المعرفة موضوعاً لمسرحية هزلية تغني جوقته فيها « إن من يأخذ الأفيون ينام » لأن فضيلة الأفيون في أن تجعل الحواس تتخدر والناس ينامون. ولكن هذه المعرفة معرفة هامة إذ ان نفع الأفيون في كونه مادة مخدرة مهما كانت خصائصها التي تؤدي إلى ذلك، ونفع الجسد في العقل مهما كان أصل الجسد. وما يصح في كل عضو أو جوهر يصح في جسم الطبيعة بكامله : فنفعه هو أن يجعل الخير والحياة والسعادة أموراً ممكنة. أما حيث بالغ كل من أرسطو والإقويني في حيز الافتراض فهو تطبيق أنواع النفع وهي معقدة، وخاصة بالإنسان، على العالم كله بعد تحويلها إلى نظام بسيط موضوعي ومطلق. وقالا بأن للكون علة. وغايته هي فيما يبرر وجود الكون للانسان : أي في أنه يخدم الخير. أما حيث يتعديان حدودهما العلمية الضيقة دون أن يأخذا ببينة الاختبار التي يقوم عليها العلم الحديث فهو في تفسيرهما العلل التي تحدث التغيرات في العالم على مثال الشوق الإنساني، وفي نظرتهما إلى جميع الأشياء الحية المتحركة كأنها منجذبة نحو ما يمكن أن نسميه بمحبتها لمثلها العليا التي لم تتحقق. أما العالم الحديث فهو يفضل أن يحصي كل خطوة في هذه التغيرات، ويشك في وجود الأهداف، ويرى في الحديث عن قوة المحبة ضرباً من ضروب السحر. لكن هذا الإيمان في أن العالم قد صنع ليخدم بالواقع أهداف الإنسان، وفي أن الأشياء لا تتجه نحو الكمال فحسب بل إن الطبيعة بكاملها تتجه نحو الكمال، كان هو عين الإيمان بالله عند القرون الوسطى. ولقد درس الناس الكون ليتبينوا كيف أن محبة الكمال فيه هي التي تحرك العالم. والعالم الحديث يسعى لأن يعطي الإنسان المعرفة الإلهية التي تمكنه من القيام بهذا العمل. ولكنه يهمل في الوقت ذاته معرفة أفضل شيء يجب أن يقوم به. وبكلمة

أخرى يهمل إعطاءه توجيهاً روحياً أخلاقياً . فالعلم الحديث إذن هو علم الطبيعة بينما علم القرون الوسطى كان شيئاً أقل قوة وأكثر أهمية من ذلك إذ كان علم الأخلاق ــ وهو العلم الذي بوساطته فقط يستطيع الإنسان أن يحب الخير وأن يسعى باستمرار إليه ــ وقد يمكنه علم الطبيعة أن يربح العالم بكامله ولكنه قد يخسر نفسه . ويوجز القديس فرانسيس حكمة القرون الوسطى بهذه الكلمات : « لنفترض أن لديك من البراعة والعلم ما يمكنك من معرفة جميع الأشياء والتكلم بجميع اللغات والإحاطة بمجاري النجوم وجميع الأمور الأخرى . ومع ذلك بوسعي أن أسألك : أي شيء هو هذا الذي تفخر به ؟ إن شيطاناً واحداً في الجحيم يعرف أكثر من جميع رجال الأرض . ولكن هنالك شيء واحد يعجز الشيطان عنه وهو الإيمان بالله وفيه مجد الإنسان وعظمته »[١٨] . إن في هذه الكلمات لمعان بليغة يجدر أن يفكر بكنهها عالم الطبيعة الذي يحاول اكتشاف غاز سام جديد ، أو عالم الاقتصاد الذي يسعى للتوصل إلى معرفة النتائج المحتمة لقانون العرض والطلب .

وهذا الاهتمام في أهداف الأشياء هو أساسي لدى جميع علماء القرون الوسطى . ولا بد عند هذا الحد من أن نقول كلمة حول المشكلة الأساسية لهذا العلم وهي مشكلة ذات تشعبات كثيرة تتناسب مع تعدد أوجه الاهتمام البشري . كان تفكير أرسطو يدور حول المنطق ، وكان كتابه في المنطق أول كتاباته المعروفة ، لذلك كان من الطبيعي أن يصاغ بحدود وتعريفات منطقية انتهت ــ حين حاول الشراح ــ تفسيرها والتعليق عليها إلى مشكلة النزاع بين الإسمية والواقعية nominalism and realism . ومن أوجه هذه المشكلة النزاع بين الفرد والمجتمع الذي هو عضو فيه وما لكل منهما من أهمية نسبية . وتتلخص المشكلة في هذا السؤال : أيهما أكثر أهمية : أهو ذلك النوع الإنساني المتحكم بما له من صفات ووظائف انسانية ؟ أم هم الأفراد الذين يتكون منهم النوع ؟ وأيهما على مستوى أعلى : الجماعة والكنيسة والنقابة ، أم الأفراد الذين تتألف منهم كل هيئة من هذه الهيئات ؟

فأما القرون الوسطى فلأنها كانت أفلاطونية النزعة ، فقد أجابت : ان الإنسان المجرد والكنيسة هما أكثر أهمية وأعلى شأناً . وذهبت إلى أن النوع أو الكلي يوجد بذاته بصرف النظر عن أعضائه وجزئياته . فهو سابق لها من حيث الزمان وهو أكثر حقيقة منها ، وهو صانعها وأصل كيانها . وقد اتفق هذا التفسير بصورة طبيعية مع التنظيم الجماعي المتدرج ذي الطبقات الذي كان سائداً آنذاك . فعظم الكنيسة والنقابة والنظام المطلق ، وساعد على توضيح الثالوث المقدس وكيف يمكن أن يكون الله في ثلاثة أقانيم ، وكيف أن الأفراد جميعاً يمكن أن يذوبوا في « الإنسان ـ النوع » آدم وينالوا خلاصهم بالمسيح . وساق الإنسان نحو العلاء فرفعه بشكل منطقي من طبقة لأخرى حتى وصل به إلى الكائن الأسمى الذي هو كل الحقيقة ، والذي هو مبدأ الوجود ، وعلة الأشياء ، وذلك هو الله . وجعل غاية الإنسان الانطلاق من عبودية الفردية والعودة إلى الحقيقة التي لا ريب فيها أو الكل الأعظم الذي هو الله . فكان مذهباً أرستقراطياً تأملياً صوفياً . ولكنه بدا أيضاً كأنما ينتهي إلى الحلولية ، وإلى إنكار الفوارق بين الإله الكامل والعالم الناقص ، وإلى الخلط ما بين الخير والشر وإلى جعل الحياة الأخلاقية والكفاح لتحقيق المثل العليا مهزلة لا معنى لها . فلا غرابة إذن في أن ينشأ ، كرد فعل له ، مذهب على الضد منه ، ينادي بأن الأنواع أو الكليات والمثل إنما هي مجرد ألفاظ ورموز . أما الحقيقة فهي كامنة في الفرد . وذلك هو المذهب اللفظي . وقد نتج عن هذا المذهب الجديد اهتمام أساسي بعالم الأشياء المحسوسة الذي نعيش فيه ، وبالأعمال الصالحة ، وحياة المواطن الصالح . فهو مذهب يؤكد النزعة الفردية أكثر من سيطرة الجماعة ، والديمقراطية أكثر من التدرج المنظم ، والاهتمام بالعالم المادي وتنشيط الصناعة أكثر من تأمل الله ، والقومية أكثر من العالمية الشاملة ، والحرية أكثر من الوحدة . وما كان بوسع الكنيسة أن تعتنق أياً من المذهبين . فقد حاولت بوساطة توما الإقويني أن تتبع الحل الأرسطوطاليسي الوسط الذي يدعى أحياناً

بالمذهب الواقعي المعتدل ويدعى أحياناً أخرى بالمفهومية conceptualism . يذهب أتباع هذا المذهب إلى أن الكلي موجود وله أهميته ، ولكن وجوده محصور بالجزئي . فوجود الجماعة هو من أجل أفرادها ولا وجود لها بالاستقلال عنهم ، وهي ليست غاية في حد ذاتها ، ومع ذلك فالأفراد يتقومون بمعنى حقيقي بالجماعة التي يشكلون قسماً منها . هذا هو كنه نظرية القرون الوسطى في المجتمع كما رأينا حتى الآن . وهي تتعارض بشكل واضح مع النزعة اللفظية التي تميز بها المتأخرون من مدرسيي القرون الوسطى الذين أنكروا حكم الجماعة لمصلحة الأفراد . وانتهت بصورة طبيعية إلى النزعة الفردية التي أدت إلى حركة الإصلاح والمذهب البروتستانتي .. ومما تجدر ملاحظته أن معظم اللفظيين كانوا من الفرنسيسكان الإنجليز . أما اللاهوت الكاثوليكي والمنظمات الكاثوليكية فلم تتخل عن المذهب الواقعي المعتدل .

ولكن مهما تكن النزعات المدرسية هدامة للانصهار الذي تحقق في القرون الوسطى ـ هذا إذا لم نقل إن جوهر الفلسفة المدرسية بالذات كان يمكن أن يشكل مثل هذا الخطر ـ فإن هذه النزعات لم تظهر حتى القرن الثالث عشر وكان العالم حتى ذلك الحين منصرفاً كل الانصراف إلى عمله العلمي ، قائماً بوظيفته في المجتمع المسيحي ومشكلاً في النتيجة مجداً من أمجاد الإيمان . فلقد أوجد انسجاماً بين جميع أنواع المعرفة مسيحية كانت أم وثنية ، وأخضعها لهدف اجتماعي واحد . إن الخلاصات التي وضعها توما الإقويني إنما هي خلق في غاية الإبداع لا يقل عن الكاتدرائيات الكبيرة أو عن الملهاة الإلهية لدانتي ، وإن كان ينقصها زينة الأولى وخيال الثانية . ومع ذلك فلها خيالها ومجدها الخاص إذ جمعت حكمة جميع العصور وأحكمت بينها كلها بمنطق قوي منسجم وكأنها أنشودة رائعة في تمجيد الحقيقة التي هي الله . ولا نبالغ إذا قلنا إن العلم لم يتوصل من قبل أو من بعد لأن يجد تعبيراً قوياً عن روح عصره بمثل هذا الشكل ، ولا حقق مثل هذا الانسجام بين المعرفة والشوق .

المثل الأعلى لعالم مسيحي موحد

لقد استعرضنا حتى الآن مختلف الطبقات التي يتألف منها مجتمع القرون الوسطى وبقي علينا أن ننظر إلى هذا المجتمع كوحدة كاملة. ذلك أن أكبر مأثرة حققتها القرون الوسطى هي أنها استطاعت ضمن نطاق العالم الغربي أن ترتفع إلى إدراك المثل الأعلى المسيحي لعالم موحد، وأن تخضع الهيئة البشرية لاهدافه. ثم إن الحضارة الغربية في ظل الكنيسة، يوم كانت القرون الوسطى في أوج ذروتها، شكلت مجتمعاً كبيراً منسجماً له آمال مشتركة ومؤسسات متجانسة شاملة. لكن هذا التجانس كان راجعاً، والحق يقال، إلى نظام اقتصادي ابتدائي كأن تجد كل قسم فيه، من إقطاع واسع، وملكية كبيرة، أو مدينة أو بلد، منفصلاً تمام الانفصال عن غيره، مكتفياً بذاته، وبالتالي قوي الشبه بغيره. وإذا كانت هنالك فوارق فهي عمودية لا أفقية، إذ وجدت الملكيات الواسعة في كل مكان أكثر مما وجدت الدول المختلفة. أما ما نجده في العالم الحديث من تنوع في التعبير عن الحياة، فأمر لم يكن معروفاً في القرون الوسطى، فأينما حللت في أوروبا، من سكوتلندا إلى نابولي، ومن اسبانيا إلى بروسيا، كنت تجد عين الإقطاعية وعين الزراعة والمدن والنقابات وكنت تجد الكنيسة في كل مكان. وحيثما توجهت في أوروبا كانت الحياة تمضي على نفس النمط، في كل قصر إقطاعي، وفي كل كوخ وكل دير وكل سوق. أمام هذا التشابه البسيط التركيب كان سهلاً أن تنتشر ثقافة الكنيسة في العالم المسيحي، دون أن يعيقها تميز في الإقليم أو في القومية. على أنه عندما تطورت الحياة الاقتصادية وخرجت من حدود الملكية الإقطاعية والمدن المنعزلة المستقلة إلى الأمة الواحدة، وأوجدت حياة أكثر تعقيداً، وفتحت للعقل مجالاً أكثر اتساعاً وغنى، تراجعت تلك الوحدة السهلة أمام الاقتصاد القومي، والثقافة القومية، والديانات القومية. ولسنا ندري ما إذا كانت الحياة الصناعية الحديثة، بما فيها من تجانس كثير معقد، قادرة على أن تعيد مثل هذه الوحدة – وإنما على المستوى

الأعلى الذي حققته الإنسانية اليوم.

ولعل قضية اللغة، التي كانت من أهم العوامل في نشوء الدولة القومية الحديثة، توضح ما ذكرناه. فاللهجات وإن اختلفت في القرون الوسطى من قرية إلى قرية، إلا أنه لما لم تكن هنالك لغة واحدة يتكلم بها أهل منطقة كبيرة كانت الثقافة القومية أمراً مستحيلاً، واللغة الواحدة الشاملة ضرورة قصوى. ومع أن اللاتينية كانت لغة الكنيسة من المجر إلى غرينلاند فقد وجد إلى جانبها لغة أخرى أخذت تدريجياً تعادلها في الشمول والانتشار، هي اللاتينية العلمية. وهي لغة طبقة الفرسان. فقد كانت أداة الثقافة العامة ووسيلة التعبير فنظمت فيها الأناشيد وكتبت القصص التي كان أصحاب البلاطات المختلفة يتلذذون بالاستماع إليها. وحملها النورمنديون إلى إنجلترا وصقلية والقدس. ولقد رأينا كيف أن القديس فرانسيس كان يطرب بالاستماع إلى مقاطعها ونبراتها. وكان للفارس أن يغامر بكل أرض مستعيناً بها، مثلما كان للراهب أن يتأكد من التفاهم مع الناس حيثما حل وارتحل.

قد تتحارب الطبقات، ويتبارز الفرسان، وتتبارى المدن بعضها مع بعض ولكن غاية مشتركة وحياة واحدة بسطا ظلهما فوق هذا العالم المسيحي الكبير. وقد رأينا أن الكنيسة هي التي أحكمت رباطه. ولكن مؤسسة أخرى حاولت بدورها في القرون الوسطى أن تعبر عن هذا المثل الأعلى لعالم مسيحي موحد. تلك هي الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي ظهرت على مسرح التاريخ قبل أن تدرك البابوية كامل سلطتها بعدة قرون، فبدت لذلك وكأنها دائمة التطلع إلى الوراء، وكأن ما تهفو إليه من إعادة أمجاد القياصرة وبركات السلام الروماني يبدو وكأنه في غير موضعه وغير زمانه. ومع ذلك فإن هذه المحاولة لإحياء إمبراطورية شاملة راقت للكثير من الناس، وقام كفاح طويل لتحقيق أمر تبين فيما بعد أنه مثال ضائع.

تحارب الإمبراطور الجرماني والبابا خلال ثلاثة قرون منهكة من أجل

السيطرة الكاملة . ولكن هذا الصراع الطويل لم يكن صراعاً بين الكلي والجزئي ، وإنما كان صراعاً بين الجبهة الدينية والجبهة المدنية من أجل السيطرة على المجتمع . وما أوشك القيصر أن يقر بالفشل ، حتى ظهر ملوك الدول القومية — ونادوا بما نادى به ، وربحوا المعركة . والدولة التي استعملها متشرعو الإمبراطورية هي بعينها التي استعملها ملوك فرنسا وإنجلترا ضد الإمبراطور والبابا معاً . فهؤلاء الملوك أيضاً زعموا أنهم يحكمون بالاستناد إلى الحق الإلهي ، وأيدتهم طبقات التجار التي كانت قوتها في نمو وتزايد ، لما في ذلك من مصلحة لها ، إلى أن أدركوا ما يريدون . وبعد ذلك ابتدأ الصراع في سبيل الحرية ، وما كان صراعاً تتزعمه القوة الدينية ضد القوة الروحية ، بل كان صراعاً تتزعمه الكنيسة ضد الملوك ، وهو الصراع الذي تميز به العصر التالي . وسواء أكان من الضروري أن تكون الكنيسة حرة وصاحبة السلطة العليا بحيث لا يحكم الإمبراطور إلا بسلطة البابا ! أو كان كل من الإمبراطور والبابا ممثلين لله على الأرض ، فإن أحداً من الناس لم يشك في صلاحية البابا الكلية في الأمور الروحية ، أو في ضرورة الوحدة الشاملة تحت سلطة القيصر في نطاق الإمبراطورية .

دانتي والملكية الشاملة

إن كتاب دانتي عن النظام الملكي هو أفضل تعبير لهذا المثل الأعلى الذي يهدف إلى تحقيق عالم مسيحي موحد ، كما أنه في الوقت ذاته يظهر التباين القوي بين هذا الاتجاه وبين اتجاه القوميات المتنافسة في عصرنا الحديث . ولا نشك في أن دانتي كان من أكثر أبناء الكنيسة ولاء لها ، ولكنه كان أيضاً رسول فكرة الإمبراطورية . فلقد حلم دانتي بالسلام العالمي ، واستهوته كما استهوت غيره من دعاة الإمبراطورية ، رؤية القوة المنظمة التي قامت عليها روما القديمة ، والتي انتشرت بعد إحياء دراسة القانون الروماني في جامعة بولونيا ، فتجسم له مثل أعلى قوامه البابا والإمبراطور باعتبارهما

معاً وريثين للدولة الرومانية ، يحكمان العالم لنفس الغاية ، كل منهما بحسب وسائله وضمن حقله الخاص . قال :

« يمكن أن ندرس الإنسان بالنسبة لأحد قسميه الرئيسيين : وهما جسده وروحه . فإذا اعتبر من ناحية جسده فهو فان . وإذا اعتبر من ناحية روحه فهو خالد . وإذا كان الانسان يحتل مركزاً وسطاً بين الفناء والخلود وجب أن يكون في طبيعته عناصر من الفناء والخلود معاً . ولما كانت كل طبيعة قد أعدت لغاية في الوجود ينتج عن ذلك وجود غايتين بالنسبة للانسان ... غاية بالنسبة لما هو فان فيه وغاية بالنسبة لما هو خالد منه . وهكذا رسمت العناية الإلهية غايتين للانسان ، أولاً : سعادة الحياة الدنيا وقوامها فعل قواه الطبيعية ... ثانياً : غبطة الحياة الأبدية وقوامها التمتع بالحضرة الإلهية التي تعجز قوى الإنسان الطبيعية وحدها عن إدراكها إذا لم تؤيدها نعمة إلهية . ومن هنا تنشأ ضرورة وجود سلطتين لتوجيه الإنسان مقابل غايته في الحياة . سلطة الحبر السامي الذي يقود الجنس البشري إلى الحياة الأبدية بوساطة الوحي . وسلطة الإمبراطور الذي يقوده إلى السعادة الزمنية بوساطة التعليم الفلسفي . وبما أنه لن يستطيع أحد أن يحقق ذلك ، أو لا يستطيعه إلا القلائل وبعد جهد كبير ، إلا إذا هدأت الرغبات الجامحة ، وتحرر الجنس البشري لينعم بالراحة التي تنشرها سعادة السلام ، كان ذلك هو الغاية التي يجب على الوصي والأمير معاً أن يعملا لها . وبذلك يمكن أن تمر هذه الحياة الدنيا في حرية وفي سلام »[١٩] .

كذلك دعا دانتي إلى تأسيس دولة عالمية . ويمكن القول إن مثل هذه الدعوة لم تستند قط إلى أسس أعلى من الأسس التي وضعها دانتي لها ، قال :

« إذا أخذنا الجنس البشري بمجموعه نجد أن وظيفته الأساسية هي تحقيق كامل إمكانياته الفكرية باستمرار . أولاً بوساطة التأمل وثانياً بوساطة العمل الذي هو امتداد للفكر ومستمد لأهميته منه ... ومن الواضح أن الجنس

البشري لا يستطيع أن يحقق مهمته بسهولة وحرية إلا إذا تهيأ له جو من الهدوء والطمأنينة والسلام... ينتج عن ذلك أن السلام الكلي هو أفضل الأشياء التي أعدت في سبيل غبطتنا. ومن هنا فإن النذير السماوي الذي رنّ في أسماع الرعاة لم يبشر بثروة أو لذات أو مراتب عظيمة أو حياة طويلة أو صحة أو جمال. ولكنه كان نذيراً للسلام. وكذلك أيضاً كانت تحية المسيح المنقذ للناس إذ قال: السلام لكم جميعاً »[٢٠].

« فإذا أردنا إذن القضاء على الحروب وجميع أسبابها وجب أن تخضع الأرض بكاملها وكل شعوبها لأمير واحد يمتلك كل ما يحتاج إليه فلا تنشأ لديه رغبة في شيء ليس عنده. ويكون بوسعه حينئذ أن يجعل الملوك راضين بحدود بممالكهم، فيخيم السلام، ويحب الناس في مختلف ديارهم بعضهم البعض وتحصل كل عائلة على جميع ما تحتاج إليه بفضل هذه المحبة فيعيش الإنسان بسعادة دائمة وهي الغاية التي خلق من أجلها ...[٢١]. وهكذا يتضح نه لا بد لتحقيق رخاء العالم من ملكية أو إمبراطورية »[٢٢].

ويسرد دانتي بكلمات مأثورة دليله من أجل إقامة محكمة دولية:

« قد ينشأ نزاع بين أميرين ليس لأحدهما سيادة على الآخر وذلك بسبب هفوة يرتكبانها أو إثم يجنيه أحد رعاياهما. فلا بد من فض النزاع بينهما وإعطاء حكم بحقهما. ولما كان أي منهما لا يعترف بالآخر لأنهما لا يخضعان لبعضهما البعض، والندّ لا يمكن أن يسيطر على الندّ، وجب أن يوجد فريق ثالث له سلطة أوسع ليحكم في النزاع بين الاثنين بفضل قوته »[٢٣].

هذه السلطة الكلية الشاملة التي نادى بها دانتي بالنسبة للامبراطور ادعاها البابا لنفسه ومارسها في الواقع. وعلى هذا الأساس فإن البابا انسونت الثالث، الذي أعطى ملك فرنسا الأملاك التي كانت تخص ملك الإنجليز في البلاد الفرنسية، دافع عن حقه في تسوية النزاعات وفض الخلافات قال:

« إن من واجبنا وحقنا تقويم جميع الأفراد المسيحيين حين يرتكبون خطيئة

مميتة ، وإذا رفضوا الانصياع لما نقول وجب أن نجبرهم على ذلك بفرض العقوبات الكنائسية . وإذا قال أحد من الناس يجب أن يعامل الملوك بطريقة وسواد الشعب بطريقة أخرى، أجبنا مستشهدين بالشريعة الإلهية إذ قال الله تعالى : « احكموا سواسية بالعدل القوي والضعيف ، والكبير والصغير دون تمييز بين الأفراد » . ولكن إذا كان واجبنا أن نقاوم خطيئة الإجرام فإن من واجبنا بصورة أخص أن نفعل ذلك حين ترتكب خطيئة ضد السلام »[٢٤].

ودانتي يعبر في تعظيمه لفكرة الملكية الشاملة أفضل تعبير عن المثل الاجتماعي الأعلى للقرون الوسطى ، كما في قوله :

« غاية الله أن تعكس جميع الأشياء مشابهتها له قدر ما تتمكن من ذلك الطبيعة الخاصة بكل منها ... وينتظم الجنس البشري على أفضل شكل ، ومن أجل أفضل غاية عندما يسعى للشبه بالله إلى أبعد حد ممكن . والجنس البشري يصبح قوي الشبه بالله عندما يكون أقرب إلى الوحدة ، لأن مبدأ الوحدة هو في جوهر الله وحده . ولذلك جاء في الكتاب المقدس : « اسمعي يا اسرائيل ، الرب إلهنا هو واحد » . ويصبح الجنس البشري واحداً عندما يتحد مع بعضه البعض » [٢٥] . الوحدة ... تلك الوحدة التي ضمت بين جناحيها الواسعين جميع الأفراد وجميع الشعوب ، بل قل جميع المخلوقات على وجه البسيطة ، وكل حقيقة جزئية صغيرة ، وحملتها كلها على أجنحة الروح نحو الوحدة السامية المتعالية ، وحدة الله ذاته ، هذه الوحدة هي المثل الأعلى السامي للعصور الوسطى .

المصـــادر

1. A. L. Guérard, *French Civilization — From its Origins to the Close of the Middle Ages,* 214.
2. *Song of Roland,* Leonard Bacon tr., 55.
3. *Niebelungenlied,* D.B. Shumway tr. 291.
4. F.W. Cornish, *Chivalry,* 148.
5. Chaucer, *Prologue to Canterbury Tales.*
6. Bartholomew of England, in *Medieval Lore,* 54, 55.
7. Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* II, ii, 66, 1.
8. Title of one of Anselm's chief works.
9. Bernard, *Ep. 191,* quoted in Taylor, *Medieval Mind,* I, 416.
10. Bernard, quoted in Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres,* 315.
11. *Ibid.,* 315.
12. *Ibid.,* 315.
13. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles,* Bk. I, chs 1 and 2 ; tr. by Rickaby as *Of God and His Creatures.*
14. *Ibid.,* ch. 37.
15. *Ibid.,* ch. 2.
16. Dante, *Convivio,* Second Treatise, ch. I.
17. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles,* I, ch. 7.
18. Francis, quoted in P. Sabatier, *Life,* ch. XVII.
19 Dante, *De Monarchia,* Bk. III, ch. 16.
20. *Ibid.,* Bk. I, ch. 4.
21. Dante, *Convivio,* Fourth Treatise, ch. 4.
22. Dante, *De Monarchia,* Bk. I, ch. 5.

23. *Ibid.*, Bk. I, ch. 10.
24. Innocent III, quoted in A.J. Carlyle, Medieval Political Theory in the West, II, 219.
25. Dante, *De Monarchia*, Bk. I, ch. 8.

المـــراجع

كتب عامة : اقرأ بالإضافة إلى مراجع الفصلين الأول والثاني

Henry Adams; Guérard, Pt. II, Bk. II; Taylor, Bk. IV; E. Power, Coulton, Life in the M.A. ; Boissonade ; Luchaire ; J. Evans, Life in Med. France; L.F. Salzman, *English Life in the M.A.;* C.V. Langlois, *La Société Française au 13ᵉ siècle, La Vie en France au M.A.*

الفروسية

F.W. Cornish, *Chivalry; Cam. Med. Hist.*, VI, c. 24 ; E. Prestage, ed., *Chivalry :* O. Cartellieri. *The Court of Burgundy. Song of Roland, Niebelungenlied, Parzival.* Chaucer, *Canterbury Tales ; Aucassin and Nicolette ;* Chronicles of Joinville and Froissart ; Malory, *Morte d'Arthur*, Coulter, *Medieval Garner.* G. Saintsbury, *Flourishing of Romance.* See also Myers and P. Monroe. For the peasant, E. Power ; Coulton, *Medieval Village ;* Davis, *Life on a Med. Barony* K.W.D. Fedden, *Manor Life in Old France.*

المثل الاقتصادية العليا في القرون الوسطى

R.H. Tawney, *Religion and the Rise of* Capitalism, pp. 3-62 ; A.P. Evans, *Problem of Control in Med Industry, in* Pol. *Sci. Quart., 1921* ; L.H. Haney, *Hist. of Econ. Thought.* G. O'Brien, *Med. Econ. Theory ;* V. Brants, *L'Economie politique du M.A.* Arts. "*Guilds,*" "Just Price," "Law

Merchant," "Usury," *En. Soc. Sciences*. Bede Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages*. Tr. of documents in A.J. Monroe, *Early Economic Thought*

علم القرون الوسطى والجامعات

Cam. Med. H., VI, c. 17 ; C. H. Haskins, *Rise of the Universities ;* H. Rashdall, *Universities of Europe in the M.A.* On the thought of the Schools: Taylor, *Med. Mind*, II. chs. 39, 40 ; E. Gilson, *La philosophie au M.A.* [by far the best survey) ; Gilson, *Spirit of Med. Philosophy ;* W. *Turner, H. of Phil.* R. McKeon, *Selections from Med. Philosophers*, with excellent introductions. Standard accounts, M. De Wulf, *H. of Med. Phil.*, B. Geyer, in Ueberweg, *Ges. der Phil.*, II. De Wulf, *Phil, and Civil, in the M.A., Med. Phil.* For the earlier period, R.L. Poole, *Illustrations of the H. of Med. Thought and Learning*. Anselm, *Cur Deus Homo?* J. Mc-*Cabe, Abelard*. Gilson, *St. Bonaventura*. On Aristotelianism : Aristotle, *De Anima, Organon, Physics, Metaphysics*. Brief accounts by A.E. Taylor, W.D. Ross, Mure, Hantz, *The Biological Motivation of A.'s Phil. ;* C.W. Shute, *Aristotle's Psychology; W. Barrett*, A.'s Analysis of Movement ; E. H. Johnson, The Argument of *A.'s Metaphysics ;* P. Duhem, *Système du Monde*, I, c.iv ; Wicksteed and Cornford ed. of the *Physics* Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Summa contra Gentiles*. Studies by Gilson (best), M. Grabmann, M.C. D'Arcy, A.D. Sertillanges. Dante, Temple ed., esp. *Convivio*, Santayana, *Three Phil, Poets ;* P.H. Wicksteed, *Dante and Aquinas*. Criticism in John Dewey, *Reconstruction in Phil.*, chs. ii, iii.

المثل السياسية العليا

G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, Pt. II; W.A. Dunning, *H. of Political Theories*, I; C.H. McIlwain, *Growth of Political Thought in the West;* O. Gierke, *Pol. Theories in the M.A.;* R.W. and A.J. Carlyle, *H. of Med. Pol. Theory in the West*. Augustine, *City of God;* N.H. Baynes, *Political Ideas of St. Augustine's De Civitate Dei;* Gilson, *St. Augustine*,

c.4; J.N. Figgis, *Pol. Aspects of St. Augustine's City of God.* Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, Prima Secundae, qq. 90-108; B. Rolland-Gosselin *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin.* Dante, *De Monarchia,* Oxford ed. with int., «*The Pol. Theory of Dante,*» by W.H.V. Reade, *Social and Political Ideas of Some Great Med. Thinkers,* ed. F.J.C. Hearnshaw.

القانون الروماني

Cam. Med. Hist., V, c. 21; Taylor, c. 34; Rashdall, c.4. Munroe Smith, *Development of European Law,* Bk. iii. C.G. Crump and E.F. Jacob, *Legacy of the M.A.* P. Vinogradoff, *Roman Law in Med. Europe;* J. Declareuil, *Rome the Law-Giver.* E. Barker, *The Conception of Empire,* in C. Bailey, *Legacy of Rome.*

الكتاب الثاني

عالم النهضة الجديد

٦ الجديد فيما يعني به العصر الحديث

الإنسان الطبيعي

نمو الروح الإنسانية التدريجي

يصعب بالطبع أن نتحدث عن النهضة كما لو كانت عصراً واحداً أو قوة واحدة أو كما لو كان لها تاريخ معين كالثورة الفرنسية. هنا، وبالرغم مما تميزت به حياة إيطاليا ونتاجها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر من مآس وجمال أليم، لم يكن عصر الإنسانيين وازدهار الفنون الإيطالية من الأحداث الرئيسية في حياة الشعوب الغربية. فنهضة القرنين الثاني عشر والثالث عشر المبكرة كانت بلا ريب مولداً جديداً للعقل، بينما نجد أن القوى التي تمخضت في القرون الوسطى — والتي ظهرت بوضوح في القرن السادس عشر عاملة على تهديم النظام القديم — لم تحدث ثورتها الأساسية في طرق التفكير الإنساني إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومع ذلك وبالرغم من أن الأشكال القديمة والاعتقادات القديمة استمرا، نسبياً دون تغير، فإن ذلك الدور الذي نسميه تساهلاً بالنهضة، كان يتميز بازدياد قوة المواقف والعناية التي لم تلعب حتى ذلك الوقت سوى دور ثانوي في حياة أوروبا الغربية. ولقد فجرت هذه العناية المتزايدة القيود الضيقة والدقيقة التنميق، التي كانت تحد عالم القرون الوسطى، وتركت الناس

يتلهون بحطامها المتناثر . وخلفت للعصر التالي مهمة البحث عن الأسس الواسعة التي يمكن أن يشيد عليها بناء جديد من ذلك الحطام . هكذا قيض لقصر فرساي المنظم الدقيق ، أن يعقب كنيسة رايمز .

ولئن كانت الظاهرة الرئيسية في عصر النهضة زيادة في النمو ، وتحرراً من روابط أثبتت الأيام أنها قيود ، فمن البديهي أننا نجابه هنا قوى جديدة نشأت داخل نظام قديم ، يرافقها توتر وضغط ، ومحاولات غير مستقرة للتوصل إلى نوع من الملاءمة بين أنواع الولاء التقليدية والدعوات الجديدة . فلقد كان عصر النهضة والإصلاح الديني عصر تسويات وحلول متوسطة فوق أي شيء آخر . وإذا كان الكثيرون قد ثملوا بما في الحياة من جمال وثروة من الشهوات والرغائب ، عندما استبد بهم الفرح بالآفاق الجديدة ، فإن آخرين يفوقونهم عدداً كبرونو وقفوا على عتبتها وجلين مترددين ، ليخسروا البيت الذي نشأوا فيه ، ولكن دون أن يجرأوا على المجازفة بالدخول إلى هذا العالم المدهش . ثم إن أفضل ما في النهضة والإصلاح – وهو الاندفاع الفني النبيل – كان لا بد له أن ينتهي ليحل محله ما كان الناس بحاجة إليه – وهو عمل الرجولة الناضجة وما فيه من صعوبة ومشقة . كذلك لم يكن أسوأ ما في الحركتين ليستمر : وهو التسوية المتناقضة بين التقليد المسيحي من جهة والنظرة الطبيعية الوثنية لحياة الإنسان ومشهدها من جهة ثانية . ولا بد من القول هنا إن الناس لم يفهموا أيّاً من الجانبين : فقد كانت الشعوب الغربية ، وهي تترك العالم القديم ، سائرة في الطريق الموصل إلى العالم الجديد ، تتناول في لهفة كل ما يقع تحت أيديها من كنوز الإغريق وروما . ولكن ما من إنسان استطاع أن يدرك طبيعة ذلك العالم الجديد حتى كان آخر القرن السابع عشر . ولم تؤثر في الرجل العادي مختلف خصائص هذا العالم ، إلا في القرن التاسع عشر . حتى اننا نلحظ في مسرحيات برنارد شو لأول مرة ، بأن القديسين من أمثال جان دارك يتحدثون في غبر انفعال عن البروتستانتية والقومية ، اللتين كانتا تتأهبان للظهور .

إن المجتمع المنتظم الذي ساد القرون الوسطى ، سمح للقوى التي خلفته بأن تنمو إلى أن تجاوز نموها بصورة طبيعية ذلك الإطار الثابت الضيق الذي كانت تعمل ضمنه . ثم إن ما تراكم تدريجاً من فائض الإنتاج الاقتصادي ، وما تجمع من أنواع السلع الكثيرة ، ونمو سكان المدن ، وازدياد الرغبة في المعرفة ، جميع هذه الأمور دفعت بالناس لأن يزدادوا اهتماماً بأنفسهم وبمحيطهم . فاتجهوا بشوق صوب آداب الإغريق وروما ، التي كشفت لهم عن أناس كانوا يهتمون بمثل ما يهتمون هم به . وهذا بدوره دفعهم تدريجاً لأن يدرسوا العالم الواقعي الذي كانوا يعيشون فيه . أما تدرج الرياسات المعقد لمجتمع القرون الوسطى ، وما تضمنه من رقابة جماعية ثابتة ، فقد عجز عن سد الحاجات والمطالب الجديدة للطبيعة الإنسانية ، وعن تنظيم مختلف ضروب الفعالية البشرية المتنوعة المتغيرة . وتفجرت القوى المتركزة في الأفراد فحطمت تلك الخيوط الدقيقة التي كانت تنظمهم في روابط جماعية ، وازداد التأكيد على الإمكانيات الفردية ، والتعبير عنها ، في كل ميدان من ميادين النشاط البشري من دين ، وعلم ، وفن ، وحياة اقتصادية ، ورقابة سياسية . وتناقص الاهتمام في تنظيم هذه الإمكانيات ضمن وحدات جامعة ، وضعف إحساس الأفراد بالمسؤولية الجماعية ، وأصبحت الفردية والكفاية مثلاً أعلى لهذا الدور . ومن هذا المثل الأعلى انطلقت محاولة جديدة في بناء نظام جديد للمجتمع ، رياضي وآلي أكثر منه عضوياً ورياسياً .

لقد تحدثنا عن قوى جديدة أخذت تعمل من ضمن الأشكال القديمة . وكانت هذه القوى متعددة أكثر منها بسيطة . لكنها كانت كلها ذات علاقة وثيقة بالقوة الأساسية التي سبق أن رأيناها تخرج البرابرة من حياة الرواد الجاهلين ، وتؤدي إلى بناء القرن الثالث عشر ، ذلك هو النمو الاقتصادي الذي مر به المجتمع الأوروبي فأدى في بادىء الأمر إلى نشوء المدن وأخذ الآن يعمل على نشوء الأمم . إن التجارة والثروات المادية هي وحدها التي

تستطيع أن تفسر نشوء الحضارة الغنية المتنوعة التي عرفتها فلورنسا في عهد أسرة مديتشي ، أو فرنسا في زمن فرنسوا الأول ، وألمانيا في عهد لوثر ، أو هولندا في زمن إيرازموس . وهي العوامل ذاتها التي أدت إلى تأسيس أثينا في عهد بريكليس وروما الإمبراطورية . حتى لنستطيع أن نفسر كثيراً من ضروب التباين بين هذه الثقافات المختلفة باعتبار تغير العلاقات ما بين الطبقات الزراعية القديمة وطبقات التجار الجدد وأصحاب المصارف . على أنه يشترط الحذر من الانزلاق في تفسير بالغ البساطة للأشكال الخاصة التي اتخذتها الحياة في فلورنسا أو في لندن . وعلى ذلك لا يجوز لعالم أن يجد تفسيراً اقتصادياً للغبطة التي كان بترارك يجدها في المناظر الطبيعية ، أو عن أساس صراع لوثر مع شخص الشيطان ، مهما صعب فهم مضمون هذه الأشياء ، بدون الرجوع إلى الاقتصاد .

ليس لنا أن نسرد هنا قصة التغيرات الاقتصادية الهائلة والمعروفة . تلك التغيرات التي بدأت قوتها تتأهب تدريجاً من حياة المدن في القرون الوسطى ، وما لبثت أن اندفعت بسرعة متزايدة في حياة المال والتجارة والزراعة والصناعة ، حتى أخذت تحدث انقلابات في الحياة اليوم تفوق ما أحدثته في أي وقت سابق . لكن مغزى هذا النمو يجب أن يظل حياً في عقولنا إذا حاولنا فهم تكون العالم الحديث . فقد استوجب التوسع التجاري اقتصاداً نقدياً ليحل محل اقتصاد المقايضة وتبادل السلع والمنتوجات الذي كان معروفاً في أوائل القرون الوسطى . فتدفقت من مناجم ألمانيا ثروة من الفضة وصبت أميركا كنوزها من الذهب . وازدادت ثروة الملوك والنبلاء وفاقهم التجار بالغنى . وسرعان ما نشأت في المدن الإيطالية والألمانية المصارف وأصحابها وما تتضمنه من أنظمة التسليف . واستثمر الأغنياء من أصحاب المصارف — كآل فوغر — ثرواتهم في مشروعات واسعة من تعدين وصناعة وتربية مواشي وزراعة قمح . وخلقوا رأسمالية مكتملة . وأصبح كبار رجال الأعمال وأصحاب الشركات التجارية بحاجة لإنتاج أضخم بكثير مما كان

يستطيعه نظام النقابات . وفتشت التجارة على عوالم جديدة تغزوها فوجدت الهند وأميركا ؛ وبذلك حلت سلع المعيشة الضرورية محل السلع الكمالية في التبادل التجاري . واتضح أن المدن وحدات جد صغيرة وضيقة ، وأدركت التجارة حاجتها إلى أفق قومي قادر على تأسيس الإمبراطوريات الاستعمارية .

في وجه هذه التغيرات الخارقة اتضح العجز الكلي لنقابات المدن القديمة وتنظيماتها التقليدية القائمة على أساس خدمة بيئة صغيرة . وعندما أخذت في الانحلال أو قضى التشريع على وجودها ، ازدادت الطبقة الجديدة من أصحاب المصارف الرأسماليين قوة . وحلت طبقة البورجوازيين – وهي الطبقة الوسطى الكبيرة – محل الكنيسة في قيادة مجتمع المدن . ولما كانت هذه الطبقات التجارية بحاجة إلى حكومة ثابتة مستقرة لحمايتها ضد منافسيها في البلاد الأخرى ، وإلى التحرر من تدخل النبلاء الإقطاعيين السخفاء ، فقد عملت على بناء حكومات ملكية مركزية قوية . ثم إن التأييد الاقتصادي الذي كانت تستطيع تقديمه للملوك القوميين ، بشكل قطعـات عسكرية متحركة وضرائب مالية ، مكّن هؤلاء من تجهيز جيوش قوية وحررهم من الاعتماد على التجهيزات العسكرية التي كان الإقطاعيون يعدونها . وأدى هذا بالنتيجة إلى تقوية الروابط القومية ضمن بلاد واحدة ، وإلى توطيد دعائم « السلام الملكي » و « القانون الملكي » . هكذا غلب الإقطاعيون على أمرهم وأخذت أراضيهم . ولم تكتف الطبقات الوسطى بذلك ، فتحولت إلى الكنيسة تنهب ممتلكاتها وتجردها مما في يدها . وسخرت الفن والعلم لتمجيدها ، كما أخضعت الطبقات الدنيا لخدمتها . ولما عظمت قوة المال والتجارة ، أخذت قوة المتمولين والتجار في السياسة والاجتماع تزداد يوماً عن يوم . ولم تعد غاية المجتمع خدمة الله عن طريق المحبة المسيحية وإنما أصبحت غايته تأمين الرخاء القومي خدمة للطبقة الوسطى .

اقتضى هذا النمو السريع تكييفاً جديداً جوهرياً في مؤسسات المجتمع كافة استوجب أيضاً إعادة بناء الحياة الفكرية بكاملها . ومع أن التغيرات

التي اختبرها العقل الأوروبي في هذا الدور ، وما تكشف له من معرفة جديدة ومثل عليا جديدة ، كانت متوقفة على عدد كبير من العوامل الأخرى ؛ لكن كل اعتقاد جديد ، وكل تغير في النظر إلى الإنسان ومصيره ، كان من صنع أناس عاشوا في مثل هذا المجتمع وتأثروا كثيراً ، وفي كل أمر ، بالقوة التي كانت تعمل فيه . ولا يمكن أن نفهم الآمال الجديدة للأمم الأوروبية ومآثر هذه الأمم وأخطاءها إلا إذا فهمنا هذا الأساس الذي ارتكزت إليه . ولكن إذا بحثنا عن جذور عالم النهضة الجديد في الأحوال الاقتصادية فإن تبريرها ومعناها يقومان على الروح والعلم الجديدين اللذين هدما الرهبانية والعلم الأرسطوطاليسي ، كما هدمت الرأسمالية والإقطاعية والنقابات .

تقوم هذه الروح الجديدة في أعماقها على اهتمام متزايد في الحياة الإنسانية كما يمكن أن نعيشها على هذه الأرض ، ضمن حدود الزمان والمكان ، ودون ارتباط ضروري بالعالم الثاني أو الأخروي . وهي تعني بالنتيجة انحلال تلك الثنائية الشرقية التي زعمت على مدى سنين طويلة ، بأن شهوة الجسد إثم في حق الروح ، وظهور اعتقاد محلها يقول بأنه لا يمكن أن تكون إثماً حياة الجسد والروح المنصهرين في إنسان واحد ، بل هي خير ، وتعني أيضاً أنه حين قدم المجتمع للفرد حياة أفضل من حياة المنجم الفجة التي تستنزف العرق والدماء فإن مزاج الرهبانية الانعزالية أخذ في الأفول وحل محله مفهوم جديد حيوي لمنزلة الإنسان وللعذوبة والمجد الناتجين عن كونه حيواناً عاقلاً .

وحدث أن أولئك الذين شعروا بنداء التجربة البشرية كان في حوزتهم أدب كبير يستطيعون الالتفات إليه ، أدب كتبته شعوب مندفعة مثلهم وآراء حياة الإنسان الحرة في محيطها الطبيعي . وتركت الحماسة المحمومة ، التي جعلتهم يجدون في هذا الأدب تثبيتاً لحوافزهم الداخلية في وجه مجتمع مدني غني ، أثراً لا يمحى على الشكل الذي أخذه هذا الاهتمام في الإنسان الطبيعي. ولكن لو افترضنا أن جميع مخطوطات الإغريق وروما اختفت وراء كتاب

الكاهن في الفروض الدينية فإن النتيجة ما كانت لتختلف اختلافاً أساسياً ، إذ كان لا بد للناس أن يتجهوا صوب الإنسان والطبيعة . وربما لم يكن العالم الجديد ليخرج إلى الوجود بالسرعة التي خرج بها ، ولكن ربما أيضاً إن أمكن تجنب كثير من التيه والضلال ، الذي خبره الإنسان أثناء سيره في الأزقة المظلمة .

والحقيقة أن النهضة اكتشفت الآداب الإنسانية لكنها وجدتها في فلورنسا أو أوغسبرغ أو باريز ، لا في الكتب القديمة . فالكتب كانت دائماً في مكانها . وقد اكتشفها الناس حين نموا وأصبحوا قادرين على فهمها . فشيشرون الذي صقلته المدنية ، والذي أخذه عالم الإغريق الفكري فأخرجه من المباحث الالهية الحرة كما عرفتها أثينا ونقله إلى اللغة الرومانية ــ لغة السوق والمحاكم ، والذي اطرح من حكمة هيلاس ــ التي كانت بدورها متمركزة تمركزاً أساسياً حول الإنسان ــ كل ما أبعد العقل عن أهواء حياة الإنسان الفانية وإرادته ، أصبح بصورة طبيعية معبود أولئك الذين كانوا ينفقون أيامهم في القصور أو في الساحات العامة . أما مفهومه للثقافة أنها بصورة أساسية دراسة الإنسانية والآداب Studia humanitatis ac litterarum فقد وجد ترحيباً لدى المستائين من « الحقائق الإلهية » التي سبق أن نادى بها توما الاقويني .

النزعة الإنسانية في القرون الوسطى

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالإنسانية عاش بصورة قوية واضحة منذ العصور التي سبقت غزوة المسيحية للبرابرة . فالحياة التي صورها هوميروس في الملاحم الوثنية تعكس لنا الوجود الإنساني ، ولا ريب في أنها لم تضع قط تحت تأثير المثل الأعلى في القداسة . وجل ما استطاع التقليد المسيحي أن يفعله هو أن يشوه سمعتها ، خاصة بين طبقة الكتبة التي كانت في حوزتها ملكة التعبير الأدبي . وقد انتشر خلال القسم المتأخر من القرون الوسطى تيار من الأغاني المبتذلة تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها . وكانت هذه

الأغاني كثيرة التحرر مفرطة في وصف النواحي الحيوانية لأنها كانت تعيش في الخفاء sub rosa . ولم يسع وراء اللذات الجنود المستهترون فحسب ، بل إن « الكتبة » أنفسهم الذين كانوا يرتفعون ، بعد أن تتقدم بهم السن ، فيؤلفون الخلاصات ، وينظمون الأناشيد للعذراء ، كانوا يقضون سني دراساتهم في الجامعات الكبيرة مستهترين ناظمين القصائد الغنائية في الخمر والنساء . من ذا الذي يقرأ تلك الأغاني التي نظمها « الكتبة التائهون » ويعتقد بعد ذلك أن عصر الحروب الصليبية كان عصر كبت تحت وطأة الخوف المرعب من جهنم ؟ فأما المتصرون فكانوا يحيون في ظل أنغام Gaudeamus igitur ، وأما سواد الناس فكانت أغانيهم على النمط التالي :

نحن في تجوالنا
مغتبطون مسرفون
تارا تانتارا تاينو
نأكل حتى الشبع
نشرب حتى الثمالة
تارا تانتارا تاينو
نضحك حتى تتمزق خواصرنا
نضع الخرق على أجسادنا
تارا تانتارا تاينو
نمرح إلى الأبد
ننهل من الجحيم
تارا تانتارا تاينو
أخ كاثوليكي

رجل رسولي

تارا تانتارا تاينو

تلتصق صدور بعضنا ببعضنا

أخ يعانق أخاه

تارا تانتارا تاينو [1]

وحالما نشأ أدب علماني عامي فقد صور نفس التمتع الوثني بخيرات الحياة ، الرفيع منها والوضيع . فالشعراء المغنون (التروبادور) في بروفنس المرحة الذين أثار غضب دومينيك المتشدد ودفع بالبابا لأن يشن حملته الصليبية على الألبجنسيا ، لاستمتاعهم بالحياة وهربهم منها بشكل غير طبيعي، حولوا الفروسية المسيحية إلى تمجيد الحب الإنساني . وفي بلاط الإمبراطور فريدريك الثاني ، ويوم كان القديس فرنسوا ينشد ويتسول في أومبريا ، عاش هؤلاء المغنون المرحون واستمتعوا بملذاتهم في أجواء لا تقل غنى وثقافة وقسوة عن أجواء أي من حكام النهضة المستبدين . وإن « الأسلوب الرقيق الجديد » الذي أخذه دانتي وغيره من شعراء شمالي إيطاليا عن هؤلاء كان يرمز إلى الأشياء السماوية في صور أرضية للغاية . ومن الجدير بالملاحظة أن أكثر هذه القصائد صراحة وواقعية نشأت من الثقافة البورجوازية في المدن . فالأقاصيص الفرنسية البذيئة وصفت بصورة حاذقة التمتع بجميع ضروب الحياة كما كان يحصل في الواقع ، وتميزت بشغف خاص في سرد قصص الماكرين والأوغاد ومثالب الكهنة ، كما نجد ذلك في قصائد شوسر المتعددة الألوان ، ومعرض صور الأوغاد التي رسمها بوكاشيو Boccaccio ونجد عند توما الاقويني المعروف بجديته مزيجاً ما بين هذا الحس بما في الأشياء الإنسانية من جدوى وكرامة ، وبين إنسانية أرسطو القديمة . وليس لدى الاقويني أي أثر للتقشف . بل إن جميع بحثه في الجسد وميوله من وحي المبدأ الأرسطوطاليسي القائل بضرورة سيطرة العقل الذي يتميز به الإنسان

عن غيره . لأن هذا العقل ، وهذا العقل وحده ، هو الشهوانية التي يجب أن تنتظم . ومع أن رأس سكولاستيكية القرون الوسطى قد وصل إلى السماء فإن أقدامها كانت متمركزة بثبات على أرض صلبة مكونة من تقدير إنساني لحياة الفرد باعتبارها اتحاداً عضوياً من الروح والجسد .

والحقيقة أنه ابتداء من القرن الثاني عشر وما بعده زاد احترام هذا الموقف وهذه الاهتمامات . واندمج القرن الثالث عشر بصورة غير مرئية تقريباً في الحركة التي نسميها بالإحياء الإنساني ولكن بالمعنى الضيق . ويتحدث الفن عن نفس القصة التي يتحدث عنها الأدب : فالعذراوات والقديسون الأقدمون في شارتر وما يعكسونه من براءة الطفولة وملامح الفناء في الذات الالهية يتحولون إلى رسوم واقعية . وتنقلب صور العذراء التقليدية البيزنطية إلى فتيات قرويات إيطاليات .

اكتشاف إنسانية الآداب الكلاسيكية

كان جد طبيعي أن توجه هذه الاهتمامات الناس بازدياد مطرد إلى آثار الماضي . والاهتمام بآداب الماضي يعود بالحقيقة إلى تأسيس الجامعات في القرن الثاني عشر حيث كان لأوائل الطلاب فيها من شديد الولع بالآداب الكلاسيكية قدر ما كان للعلماء في القرن الرابع عشر . فتلميذ ابيلار جون سالسبوري John of Salisbury جمع ما خلفه الشعراء اللاتين وكان يتلذذ بقراءتهم . واكتشاف أرسطو والاهتمام الذي عقب ذلك بالعلم وبمصير الإنسان أكثر من الاهتمام بحياته لم يكن له من أثر سوى تأخير الأحياء الذي تم في ما بعد . وكانت أوروبا تتعلم من الماضي آخذة منه ما تحبه . أما في دانتي فإننا نستشف بنفس الوضوح هذين النوعين من الاهتمام : فهو متأثر أبلغ التأثر بروما القديمة ، كما أنه يستخدم الرموز المسيحية والوثنية في كتابه الخالد . وأما بترارك الذي كان في السابعة عشرة من العمر حين مات دانتي فيمثل الطليعة في هذا الاتجاه الجديد . كان بترارك شاكاً

بأرسطو ، محتقراً لقيمة الكتابات المدرسية (السكولاستيكية) من ناحيتيها الإنسانية والأدبية ، متعشقاً أمجاد هذا العالم ومهتمّاً اهتماماً شديداً بشخصيته ، فوضع رسالة قيمة عنوانها « رسالة للأجيال التالية » سرد فيها ترجمة حياته . وكان أيضاً ولعاً بشيشرون يحبه أكثر من أي شيء آخر ، ولكنه نظم القصائد الغزلية الخالدة لمعشوقته الأرضية لورا باللغة الإيطالية ، وتمنى مع ذلك لو أن خروجه هذا عن الطريقة الشيشرونية في الأدب والفكر يمحى من حياته . وكان ذا شغف شديد باقتناء المخطوطات القديمة يثير غضبه إهمال الناس لها — ويشكو أنه جاء قبل زمانه ، قال : « لقد كان لي ، بين جميع الموضوعات الكثيرة التي تلذ لي ، اهتمام خاص بالأقدمين . ذلك أن العصر الذي نعيش فيه أثار نفوري الدائم . ولولا محبّتي لنفر من الناس أعزاء عليّ لكنت آثرت أن أولد في أي زمن غير هذا الزمن . ورغبة مني في أن أنسى العصر الذي أعيش فيه ، سعيت باستمرار إلى أن أنتقل بالفكر إلى العصور الأخرى ، ومن هنا كانت لذتي بالتاريخ » .[٢] والحقيقة أن استجابته للدعوة الجديدة واحتفاظه بالقديم كانا مما يميز عصره . فقد صدف عن أرسطو آخذاً بفلسفة أفلاطون ، وقال حين رأى الناس يستشهدون عن ثقة بالمعلم الأول : « تساءلت أحياناً وأنا أبتسم كيف استطاع أرسطو أن يعرف ذلك لأن الدليل عليه لم يقم بالبرهان العقلي ولا يمكن أن يثبت بالاختبار »[٣] . وأخذ من التفسير ما يعتمد على العقل مؤثراً إياه على التفسير الذي يذهب وراء العقل . ومع ذلك كان من الناحية الدينية أميناً لعالم القرون الوسطى . قرأ كتابات آباء الكنيسة لكنه أعجب بأوغسطين إنساناً أكثر مما أعجب به مفكراً . وأول المؤلفات اللاتينية تأويلاً رمزياً وكان مع ذلك دقيقاً . وحبذ حياة الرهبانية واعتبر أنهـا تتيح للعالم حياة الهدوء التي يحتاجها . فهو مزيج غريب من القديم والجديد يلخص موقفه على هذا الشكل : « هنالك نوع من التبرير لطريقتي في الحياة . فقد يكون المجد وحده هو ما نسعى وراءه على الأرض . لكنني أقنع نفسي أن ذلك حق طالما نحن باقون عليها . إن مجداً آخر ينتظرنا في

السماء . ومن يصل إليها لن يرغب في التفكير في الشهرة الأرضية . هذا هو إذن النظام الطبيعي : أن تأتي الأشياء الفانية في المرتبة الأولى في هذا العالم الفاني . ثم تعقب الإدارة الخالدة الإدارة الانتقالية . والتدرج من الأولى إلى الثانية هو التدرج الطبيعي » .[4] ولكن لندع الآن بترارك يتسلق جبل فانتو Ventoux ليلقي نظرة منه — وهو إمعان في الضلال في أعين القرون الوسطى ! وعلى قمة الجبل يقرأ ما كتبه أوغسطين عن الخطيئة وشهوة الجسد .

وأطل من وراء شيشرون عالم آخر . عالم مدن كفلورنسا كان الإنسان المواطن فيه محوراً للاهتمام البشري الواسع في العلم والفلسفة . وتلهف بترارك وصديقه بوكاشيو على تعلم اللغة الإغريقية ، فتحملا بصبر من أجل ذلك فظاظة محتال يوناني نصباه أستاذاً ، وأخذا يعملان بمشقة على ترجمة هوميروس . ولم يتمكن أحد من قراءة اليونانية حتى كان الجيل الثالث من الإنسانيين . وعندما قبل أحد مثقفي البيزنطية واسمه كريزولارس Chrysoloras منصب استاذ في فلورنسا كان ذلك يوماً عظيماً . ويعطي لنا بروني صورة عن روح العصر حين يقول :

«كنت حينئذ أدرس القانون المدني ... لكنني كنت أتحرق لهفة للقيام بدراسات أكاديمية ، وصرفت جهوداً كبيرة لدراسة الديالكتيك وعلم البلاغة . إلا أنه عندما جاء كريزولارس انتابتني أزمة قوية إذ حسبت الهرب من دراسة القانون مخجلاً . ومع ذلك فقد اعتبرت ترك فرصة دراسة الأدب الإغريقي جرماً . وكثيراً ما كنت أقول لنفسي مدفوعاً بحماسة الشباب «حين يتاح لك أن تحدق بهوميروس وأفلاطون وديموستين وغيرهم من الشعراء والفلاسفة والخطباء الذين يتناقل العالم في الخارج أخبارهم العظيمة ، وأن تتحدث معهم وتتثقف بعلومهم العظيمة ، أتهرب منهم وتسلب نفسك هذه المتعة ؟ أتهمل هذه السانحة التي أتاحتها السماء ؟ لم يتعلم أحد من الناس في إيطاليا آداب الإغريق خلال سبعمائة سنة . ونحن نعترف مع ذلك أن كل معرفة قد تحدرت منهم ... إن القانون المدني له علماء في كل مكان ،

فلن تفوتك فرصة تعلمه . ولكن إذا اختفى هذا العالم الوحيد في الآداب الإغريقية فلن يستطيع أحد أن يعلمك إياها » . ولما غلبت أمام هذه الحجج استسلمت لكريزولارس وأنا ممتلىء حماسة للتعلم منه . حتى إنني كنت أتابع في الليل بل وفي أثناء النوم ما كنت أدرسه عليه في النهار » [٥] .

يمثل بترارك وبروني هذه الحماسة الأولى . أما العلماء الذين تبعوهما فقد كانوا أكثر نقداً وأكثر تأثيراً . وبدأ طلب العلم بين الناس وكأنه لا يعرف حداً . وكان الجواب عليه طبع الكتب بوساطة الأحرف المتنقلة عوضاً عن كتابة المخطوطات على الرقوق . وقد عمل أربعة وخمسون ناسخاً خلال سنتين تحت إمرة كوزيمو دي مديتشي ، فأنتجوا مائتي مجلد فقط . وعندما جاء عام ١٥٠٠ كان في أوروبا تسعة ملايين كتاب على الأقل تحمل ثلاثين ألف عنوان وما يزيد على ألف طابع . وانتشرت الطباعة الجديدة بسرعة كان يستحيل تحقيقها لو أن المواصلات بقيت على الحال الذي عرفت به قبل ذلك بمائة سنة . وأول نموذج حفظ منها هو ما طبع في مينز على نهر الرين الأعلى قبل عام ١٤٤٧ . وبعد ثلاث سنوات أسس غوتنبرج وفوست هنالك شركة أخرجت طبعة التوراة الشهيرة ، وكتاب دوناتوس **Donatus** في الصرف اللاتيني ، وكأنهما رمزان للتعليمين الديني والمدني أو لحركتي الإصلاح والإنسانية . ووصلت الطباعة إيطاليا عام ١٤٦٥ وباريز عام ١٤٧٠ ، ولندن عام ١٤٨٠ ، واستوكهلم بعد سنتين ، والقسطنطينية عام ١٤٨٧ ، ولشبونة عام ١٤٩٠ . بينما تأخرت في اسبانيا حتى عام ١٤٩٩ . وهكذا عندما جاء عام ١٥٠٠ كانت البلاد الرئيسية في أوروبا مجهزة بوسائل طبع الوافر من الكتب . أما نتائج ذلك في الحياة الفكرية فكانت بالغة جداً : ذلك أن عدد الذين يستطيعون التمتع بأحسن معارف أيامهم زاد بألوف الأضعاف ، وزاد عدد الناس الذين كانوا يعتبرون القراءة والكتابة من الأمور المفيدة الجديرة بالعناية . كذلك تضمنت المكتبة الآن عدداً واسعاً متنوعاً من الكتب الزمنية ، بينما كانت مقتصرة على بعض المؤلفات الثمينة

لآباء الكنيسة وعلمائها . وانخفضت أسعار الكتب إلى ثمن تكاليفها فقط حتى لتبدو قليلة في الواقع إذا قيست بمقاييسنا اليوم . وأتيح للأفكار أن تنتشر انتشاراً واسعاً . ومع أن الكنيسة حاولت أن توجه هذه القوة الجديدة بفرض رقابتها ، فإن الطباعة قد جعلت استئصال شأفة فكرة أمراً مستحيلاً .

وفوق ذلك كله اتسعت حلقة المثقفين اتساعاً واسعاً بعد أن كانت مقتصرة في السابق على الكهنة إلى حد كبير . وأصبح في حيز الإمكان تحقيق ذلك الانتشار السريع للمعرفة والاعتقادات الذي نسميه عهد التنوير . ويصعب أن نرى كيف أن الحركات الكبرى التي ظهرت في القرن التالي ، وهي تسرب مبـــادىء الموقف الإنساني ، وانتشار الإصلاح الديني ، ونشوء الآداب القومية لدعم الدولة القومية ، كان يمكن أن تتم كلها دون الصفحة المطبوعة . ولئن خجل الأمراء من هواة جمع الكتب أن يقتنوا هاتيك الكتب المطبوعة ، فإن أوروبا بكاملها تعلمت منها . ونشأت الجامعات أيضاً في كل بقعة كمراكز منيعة للعلم الجديد : تسع منها في ألمانيا وسبع في اسبانيا ، وظهرت المدارس لأول مرة في المدن كمراكز تدريبية لغير الكهنة ، على غرار مدرسة ديفنتر في هولاندا ومدرسة القديس بولس في لندن . وأخذ الأمراء والتجار يتبارون في رعاية الآداب والفنون وبين هؤلاء ألفونسو أمير نابولي ـ الذي كان شعاره كتاباً مفتوحاً والذي استقبل بإكبار إحدى عظام المؤرخ ليفي من البندقية ـ ولورنزو العظيم سيد فلورنسا وصاحب المصرف فيها وراعي الفنون والآداب الذي اشتهر بمعرفته وغوايته لها والذي كان يرقص في الحياة منشداً « ما أروع الشباب الجميل » .

وجاء ليففر ديتابل Lefèvre d'Etaples بالعلم الجديد إلى فرنسا عام ١٤٩٢ حين كان كوليه Colet زعيماً في إنجلترا وروخلين Reuchlin في ألمانيا . وكان هؤلاء الشماليون أقل من الإيطاليين اندفاعاً مع المرح الوثني ، وأكثر حرصاً على أن يوحدوا بين حياتهم الجديدة والتقليد المسيحي . وكانوا ، وهم النقاد للتوراة ، والراغبون في إصلاح الكنيسة مما علق بها من فساد ،

متجهين إلى أن يجعلوا من المسيحية عقيدة أكثر بساطة وصفاء ، وأكثر ملاءمة مع هذا العالم الأرضي . وبينما كان البابوات يستمتعون بالجمال ، ويسوقون سافونارولا Savonarola الوقور إلى الموت في ساحة الإعدام ، كان ديتابل يكتشف رسالة يسوع وبروتستانتية القديس بولس . وكان إيرازموس Erasmus الهولندي ، أعظم رسل حركة التنوير ، يحرر التوراة ، ويقوض في ضربات مسددة بدهاء ، النظام والمثل الأعلى اللذين سادا القرون الوسطى ، ويمهد الطريق للثورة على الكنيسة ــ تلك الثورة التي انكسر قلبه أمامها .

تراث روما واليونان

ما الذي وجده هؤلاء العلماء المتعطشون في آداب روما واليونان مما عبر بصورة فائقة عن العواطف التي شعروا بأنها تنشأ حولهم ؟ لقد وجدوا علم نقد الأصول وهو حقل جاف ، ووسائل علم اللغة ، ولمحوا الحماسة التي يتميز بها العالم : وجدوا إدوار شيشرون وقواعد كوينتليان Quintillian . وقد قضت هذه الأمور على الدراسة في أوروبا أن تبقى محصورة لمدة قرون عديدة ، في تعلم آداب روما المصقولة المهذبة والتي لا تخلو من هزال وضعف . ورافق ذلك اهتمام شكلي عقيم بحطام اللغة ، وبدراسة أساليب إنسانية طبعت على فكر سقيم ، والعناية ببشاعات تقليد هوراس وتعظيم فرجيل . وإذا لم تخنق هذه الأمور الفكر العلمي فإنها قد أخفت هذا الفكر عن طلاب المدارس . ولقد دفع العالم بطرق لا تحصى ثمناً غالياً لإحياء العلم . ولكن لم يكن هذا ما بحث عنه العلماء ولم يكن الذهب الصحيح ما وجدوه . فقد اكتشفوا حجة كبيرة تؤيد قطع الصلة بروح القرون الوسطى . ومن تناحر الحجج والثقات المستندة إليهم نشأت الحرية مع الزمن . واكتشفوا جمال الشكل الذي كان الإنتاج الفني أو الأدبي طافحاً به حولهم ، ووجدوا في أفلاطون تبريراً له . ولئن لم تكن لأفلاطونية النهضة

الحياة المكتملة التي عرفها الشاعر اليوناني ، مما جعلها تضيع في أوهام صوفية الأفلاطونية الجديدة ، وتعج بالتنجيم والسحر والأمور البارعة الباطنية الممزوجة بأحلام العرب واليهود ، إلا أنها استعادت على الأقل فرحها بالجمال . فعاشت في فلورنسا – بما فيها من جو روحي وتفكك – أكاديمية أفلاطون ثانية وكأنها في رؤيا . هنالك حاول فيشينو Ficino المترجم والموسيقي أن يوفق بين أفلاطون وموسى ، وسقراط والمسيح ، وقد أفنى نفسه في هذا العمل . وهنالك أيضاً احتفل بيكو Pico اللطيف المتسامح الرقيق أمير ميراندولا ، وأحد كبار الأسياد في إيطاليا ، بعيد ميلاد أفلاطون ، وحاول أن يؤسس ديانة شاملة من الأفلاطونية واليهودية والمسيحية . وهنالك بحث بامبو Bembo الكاردينال عن الحب : لا الحب الجسدي ، وإنما الحب الذي يستقصي آثار الروح في الجمال ، فأعاد إلى الحياة فيدراس أفلاطون ، أو كاهنة سقراط الحكيمة ديوتيما وكأنها صورة من صور بوتيشللي . ولما كان سبنسر Spenser متأثراً باعتدال أرسطو فقد طوع أفلاطون لخدمة السيدة العذراء وحمل إلى مروج إنجلترا الخضراء جمالاً ساحراً أخاذاً . وأعاد أفلاطون بدوره إلى الرياضيات ما كان لها من مكانة ، وهكذا أوصل أوروبا بطريق غير مباشر إلى العلم الطبيعي الذي ازدهر في الإسكندرية . واعتقد العصر بكل جد وقوة بما قاله شاعر الأساطير ، من « أن الروح العظيمة تولد ثانية في شاعر أو عاشق أو فيلسوف أو موسيقي أو فنان » .

ولكن أهم ما أخذه العلماء الإنسانيون عن شيشرون والإغريق ، كان التمتع السعيد الطبيعي السليم بخيرات الحياة في حضارة رفيعة ، وحكمة الاتزان وصحته ، والاعتدال أو الوسيلة الذهبية . ووجدوا هنا أن اللذات غير الضارة والميول الطبيعية تعتبر الوسائل التي بوساطتها ينظم العقل حياة صالحة ، وأنها ليست من الشيطان ، فلا داعي إذن إلى اعتبارها ذنباً ، إما أن يقهر بعون إلهي أو ينهل منه في خجل وشعور بالعار . وكانت الحياة الطيبة بالنسبة لهؤلاء الأقدمين فناً له أصول تحتاج إلى حذق ، ولم تكن مجرد

لحظة من لحظات الغناء الروحي تنبعث بعد عناء متواصل من تعذيب النفس وإرهاقها . وكان مثلهم الأعلى « الاكتمال » وهو قيام جميع إمكانيات الطبيعة البشرية بوظائفها قياماً تامّاً كاملاً . وحكمتهم «كن كاملاً » ، كن صحيحاً قادراً في العقل والجسد دون أن تضيع فرصة واحدة للنمو الشامل في هذا العالم الغني . ومع أن معظم الذين مجدوا حياة الإغريق الحرة تشوقوا بعد أن تحرروا جديداً من زهد الرهبانية والسيطرة على الذات — إلى جميع أفراح الغبطة البشرية وآلامها ، وتحرقوا لهفة لتلك الساعة الطافحة بأمجاد الحياة ، والتي هي في الحقيقة شديدة البعد عن الاعتدال اليوناني ، إلا أنه لم يوجد بينهم من احترق بهذا اللهيب ، مثل غاستون دي فوا Gaston de Foix الذي مات في العشرين من عمره في زهو الشباب وجماله ، بعد أن ربح خمسة انتصارات . ولقد تأثر الناس بكتاب أرسطو في الأخلاق وطبقوا مبادئه فعلاً في حياتهم . ولئن استطاع عبقري كليوناردو دافنشي أن يسيطر على القوى الزاخرة في نفسه فقد كان ذلك بفضل حكمة هادئة وليدة إرادة لا تقهر . ولو أخذنا كتاباً ككتاب سبنسر « ملكة الأساطير » لوجدنا أن المغزى الذي تضمنته أسطورته الكبيرة هو مبدأ الاعتدال الأرسطوطاليسي .

الثورة على الأخلاق المسيحية

أدى كل هذا بالطبع إلى ثورة على الأخلاق المسيحية : فبدلاً من المحبة ، حل الفرح باستعمال الإنسان للقوى التي وهبه الله إياها . وحلت الحرية والمسئولية بتوجيه العقل محل الخضوع لإرادة الله ، وأخذ البحث الفكري الجريء يحتل بالتدريج مكان الإيمان . ولم يفلح أحد في التعبير النبيل عن هذا المفهوم لقيمة الشخصية الإنسانية في ذاتها قدر ما عبر عنه بيكو في كتابه « خطبة في كرامة الإنسان » Oration on the Dignity of Man التي تنافس في روعتها نشيد الجوقة المشهورة في مأساة انطيغون الإغريقية . قال :

« عندئذ قرر صانع الكون العظيم ـ الذي لم يشأ أن يهب الإنسان شيئاً خاصّاً به ـ أن يشركه في كل ما نالته سائر المخلوقات الأخرى . لذلك أخذ الإنسان الذي صنعه على صورته ومثاله فوضعه في مركز العالم وقال له : « إيه يا آدم : نحن لم نعطك مقرّاً ثابتاً ، أو صورة ثابتة لهيئتك ، ولا أعطيناك هبة خاصة بك وحدك ، وما ذاك إلا لتختار لنفسك ما شئت من مقر ، وهيئة ، وهبات . وإن الطبيعة التي وهبناها لجميع المخلوقات الأخرى ، ضمن قوانين قررناها بأنفسنا لتضبط تلك المخلوقات . أما أنت فليست هنالك قيود ضيقة تضبطك ، ولذا فإنك أنت الذي تحدد طبيعة ذاتك ، بوساطة تلك الإرادة الحرة التي أسلمناك إليها . ولقد وضعتك في وسط العالم لكي تتمكن أن تشرف على جميع ما فيه بأفضل شكل مناسب لك . ولم نخلقك سماوياً أو أرضياً ، فانياً أو خالداً ، لكي تتمكن وأنت كما أنت ، صانع ذاتك الحر ، أن تكيف نفسك على أفضل شكل تجده ملائماً لك . وسيكون في مقدورك أن تنحط إلى أدنى مستوى كالعجماوات من المخلوقات ، كما سيكون في مقدورك أن ترتفع إلى الأعلى ، إلى مستوى ما هو إلهي حسب حكم عقلك » . هكذا فإن الأب الإله أعطى الإنسان حين ولادته بذوراً من جميع الأنواع ، وجراثيم لكل شكل من أشكال الحياة »[6] .

وانفجرت العاصفة ، بكامل عنفها ، على رأس الراهب . ذلك أن فشل الراهب في تحقيق الطهارة التي بشر بها ، جعلت أدب القرون الوسطى منذ ولادته ، يعطي لزلات الراهب صورة أكثر بشاعة ، وصوره بأنه أكثر حيوانية من سواه . أما الآن وقد أحس هو أيضاً بما يشير الناس في أيامه واستسلم للشهوانية الصريحة ، التي خلعها بوكاشيو على الرهبان من شخصياته ، وللثقافة الإنسانية النبيلة ، فقد أخذ يشعر بحدة طعنات إيرازموس ويزداد مرارة لها . ولقد عرف الراهب نفسه أن مثله الأعلى بالذات ـ هو الذي قد فقد قيمته ـ لا مآثره . وجاء أحذق الإيطاليين وأجروُهم إطلاقاً

لورنزو فالا Lorenzo Valla الذي أظهر التزوير في الوثيقة المعروفة — بـ « هبة قسطنطين » — وهي الوثيقة التي استندت إليها البابوية لتأييد حقها الشرعي في الحكم الزمني ، والذي نقد بشدة ترجمة التوراة للغة الإيطالية العامية ، فأنكر في كتابه « حياة الرهبانية » The Monastic Life كل قيمة للتقشف والقداسة . وذهب أبعد من ذلك في رسالته « عن اللذة » On Pleasure — التي يتفق فيها مع المذهب الأبيقوري باعتبار اللذة الهادئة مرادفة للخير الأسمى — فأعلن أن المرأة المتزوجة — بل المستهترة أيضاً — هي أفضل من الراهبة لأنها تسعد الرجل . أما الراهبة فتعيش في تبتل لا فائدة منه . وينعت موت الإنسان في سبيل بلاده أو من أجل أي مثل أعلى بأنه لا يقره العقل . بل إن الرجل المسيحي الذي يصفه هو الرجل الذي يؤجل فقط الاستمتاع باللذة من هذه الحياة إلى حياة أخرى . أما في البلاد الجرمانية حيث لم تكن الرهبانية شعبية قدر ما كانت في الجنوب ، فإن الكثيرين اتبعوا خطى إيرازموس في تمجيد قدسية الحب الزوجي وطهارته ، وفي القول بأن الحياة الحقيقية للمسيحي هي حياة هذا العالم . فالتأمل بالنسبة لهؤلاء كسل والوحدة مجرد أنانية .

الروح الإنسانية

هذا التحول المفاجيء كان في بعض الأحيان يوحي لسكان الجنوب بالرجوع إلى ما يشبه الوثنية الخالصة . ونورد فيما يلي ثلاثة أقوال مأثورة عزيت إلى إيطاليين تعبر بقوة عن هذه الروح الجديدة . فقد روي عن كوزيمو دي مديتشي أنه قال : « أنت تتبع الأشياء اللامتناهية ، وأنا أتبع المتناهية . أنت تضع سلمك في السماء ، وأنا أضعه على الأرض حتى لا أعلو كثيراً أو أسقط إلى قعر ساحق » . وعن البابا جوليوس الثاني : « إذا لم نكن نحن أنفسنا أتقياء فلماذا ننهي الآخرين أن يتقوا ؟ » وعن البابا ليون العاشر المديتشي : « فلنتمتع بالبابوية طالما أن الله أعطانا إياها الآن »[٧] . ويمثل

الفن الإيطالي أحسن تمثيل المزج الكامل بين المسيحية والوثنية . فلو ألقينا نظرة على بعض الرسوم الشهيرة هل نستطيع التفريق بين الله والملاك ، والعذراء والصبي ، وكيوبيد والقديس سيباستيان وقد نفذت سهامه في جسمه ، والقديس يوحنا المعمدان أو ديونيزيوس ، على السواء ؟ ولقد بدا في عهد كبار باباوات النهضة — قبل أن يدفع الإصلاح الكاثوليكي روما وأهل الشمال وراء إلى القرون الوسطى— بدا أن العلم والفن الجديدين وحب الحياة النابضة المستحدثة ستظفر كلها وتدخل إلى المسيحية وتتوحد معها في عملية تركيبية كبيرة ربما فاقت المأثرة التي حققها القرن الثالث عشر العظيم في هذه الناحية . ومن لا يعرف أسطورة البابا إسكندر بورجيا ، مستمتعاً وسط غرفته الفاخرة في الفاتيكان وقد نثر على جسمه أنفس العطور وأخذ يستعرض الحياة الإيطالية المتخايلة في ألوانها الزرقاء والوردية والذهبية وهي متنكرة بأزياء القديسين الأتقياء ، فعلى الجدران صور الهات القدامى مستترة بأزياء العذراء والقديسات ، وعلى السقف صورتا إيزيس وأوزيريس . هنا أقام يتمتع بكل لذة من لذات الحياة مع جوليانا الجميلة وأولاده المحببين دوق غانديا وسيزار بورجيا الذي جعل منه صنماً يعبد ، ولوكريشيا الشقراء . هنا — على حد ما تروي القصة — أقام أكثر من مرة طقوساً وثنية في الأعياد المقدسة .

ثار الإيطاليون على الأخلاق المسيحية واستبدلوا بها مجرد التمتع بالملايين من أشكال الجمال . وصقلوا كل حافز طبيعي بما يلائمه من الفن الجميل . وجاء فنانو البندقية من مدرسة الفن الملون فرسموا على الموائد الملكية أكواماً من الثمار الغريبة حملتها مراكب ضخمة من المشرق وحولها أناس مرحون ارتدوا ثياباً حريرية فاخرة ، ارتعشت الألوان في ثناياها ، وفوقها الفراء البيضاء ، ووراءهم قصور من الرخام وحدائق غناء . أمام هذه المشاهد تعم السكينة العقل والروح حتى يفسح المجال أمام كل حس ليتذوق روعة غروب الشمس على البحر الأدرياتيكي ، واستقصوا باستمرار مع ليوناردو

لا سطح الأشياء ، بل روحها مسخرين كل فن وكل علم لاكتشاف كنه ابتسامة الحياة على شفاة موناليزا . وارتضوا الراحة المنبعثة عن الشكل الرقيق واللون الناعم اللذين استعان بهما رافائيل – الفائض روحاً وبساطة – فرسم أعم الأشياء والصور وكأنها تسبح فيهما ، ناعمة إلى الأبد بنور الشمس الساطعة الهادئة بعد الظهيرة من أيام الصيف . أو أنهم أثاروا عن عمد مع ميكل أنجلو الجمال القاسي في الرجل الصلب ، تمزقه أنياب هوى عنيف ، غير محجمين – كالصائغ السفاح بنفينوتو تشلليني – عن ارتكاب أي جريمة أو جنون لكي يتمكنوا في الدقيقة الأخيرة من التلذذ بنشوة الصراع وتميز ملامح الرعب .

لكن الشعوب الشمالية وجدت في الحياة أكثر من الجمال مهما كان هذا الجمال حزيناً ومفجعاً . ولم يستطع أبناء هاتيك الشعوب قط أن ينقلوا كل إشارة إلى صورة . وقد مثل هذه الروح فيما كتب رابليه Rabelais الكبير ، الفضفاض الحافل الاهتمام ، الراهب والطبيب الحكيم ، الذي قبض بكلتا يديه على غنى الحياة وامتلائها المتدفق ، من المجاري القذرة إلى النجوم الساطعة ، كان يرسل الضحكة الصاخبة يهتز لها جسمه المكتنز ، وهو يصب سيلاً من الشتائم على أي فرد يحاول سلبه كسرة مهما كانت كريهة . هذه الروح الشمالية – وهي أكثر قسوة وأقل ظرفاً – افترست العالم دون حس بالتمييز ، أو رقة في الأنف أو الذوق . ولم ينقذ رابليه سوى حماسته الساذجة وتمتعه القلبي في هذا البحر من الوحل الذي كان يحب أن يلعب فيه كما يلعب الطفل . وجاء أخيراً من يثأر من القديس أنطوني ، فغارغانتوا بطل رابليه ينجو من حماقة الرهبانية المختبئة وراء دراسة المنطق ، ليتعلم جميع الفنون واللغات والعلوم والرياضة – وكل ضرب من ضروب المعرفة التي اكتشفها رابليه ببصيرته الثاقبة . لكن أكثر ما يميز هذا الوضع هو دير تيليم الجديد الذي بناه غارغانتوا مكافأة على مساعدة راهب شهواني . وتعكس جميع التفاصيل التي أوردها رابليه نقض الرينسانس

لكل ما يتمثل في الأديرة الشهيرة الكبيرة كسيتو وكليرفو .

وينادي رابليه بأنه لن يكون بعد اليوم جدار ، ولا ساعة تدعو للقيام بالواجبات ، ولا رهبان ولا راهبات ينخرطون في الخدمة . بل رجال ونساء جميلات يعيشون متمتعين بصحبة بعضهم البعض . لن يكون هنالك قسر على البقاء . وعوضاً عن نذور الرهبانية سيسمح لكل امرىء بأن يتزوج ، ويجب أن يصبح جميع الناس أغنياء يعيشون بحرية . وسيكون الدير ذاته حلم حاكم مستبد من حكام النهضة . أي بمثابة قصر كقصر شامبور أوبلوا فيه ينابيع مياه رخامية ، وأقنية ، وأبهاء للرسوم ، ومكاتب تضمنت كتباً وافرة بكل لغة من اللغات . وفوق المداخل لوحة طويلة تحظر دخول المتعصبين والمرائين والماكرين والمحامين والمرابين واللصوص والكاذبين والممثلين وأكلة اللحوم البشرية ، وترحب بذوي المحتد النبيل والمرحين ، وجميلي الهيئة ، والصادقين بتفسير الكتاب المقدس ، والسيدات الجميلات ممن يتصفن بالوقار ، وحسن السلوك والجمال والمرح .

« وانقضت حياتهم بكاملها ، لا بدراسة القوانين والأنظمة والقواعد ، بل بمحض إرادتهم ولذتهم . كانوا ينهضون من رقادهم حينما يريدون ، ويأكلون ويشربون ويعملون ويرقدون عندما يشعرون برغبة في ذلك ويكونون على استعداد له . لم يوقظهم أحد أو يجبرهم على الطعام أو الشراب أو عمل أي شيء آخر لأن هذا ما قرره غارغانتوا . فقاعدتهم الكاملة والرابطة الوثيقة التي تقوم عليها طريقتهم والتي تجب المحافظة عليها هي : اعمل ما تريد . لأن الرجال الأحرار الكريمي المحتد والحسني التربية ، الذين يصاحبون رفاقاً شرفاء ، لهم بصورة طبيعية غريزة تحرضهم وتدفعهم على القيام بأعمال فاضلة وتبعدهم عن الرذيلة ، وهذه الغريزة تدعى شرفاً . إن أولئك الرجال أنفسهم عندما يخضعون ويذلون بالجبر والإكراه يتخلون عن الاستعداد النبيل الذي كان يدفعهم نحو الفضيلة في السابق ، ويصرفون جهدهم بدلاً من ذلك في تحطيم أغلال العبودية التي قيدوا بها ظلماً وطغياناً . ذلك أن

طبيعة الإنسان تتشوق للأشياء الممنوعة وتتمنى ما ينكره الآخرون علينا »[٨].

وتتجسم روح ثورة النهضة في مقطع يطلب منا رابليه فيه أن نهرب من :

« أولئك الرعاع ذوي العقول الزائغة ، الماكرين والقديسين المزورين ، الوقوري الهيئة ، المرائين مدعي الإيمان ، الإخوان الخشنين ، الرهبان الذين يلبسون النعال ، ومن كان في شاكلتهم من الناس الذين يتنكرون كلابسي التقاليع ليخدعوا العالم... اهرب من هؤلاء الرجال . عليك بكراهيتهم واحتقارهم قدر ما أكرههم أنا . وإنني لأقسم لك إنك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالاً . وإذا كنت ترغب أن تعيش في سلام وفرح وعافية ، وسرور دائم ، فإياك أن تثق بأولئك الرجال الذين يتلصصون من خلال ثقب صغير »[٩].

وتشبه حماسة رابليه لجميع مظاهر الحياة ، رفيعها ووضيعها ، تلك اللوحات التي رسمت لتزين منازل الأقوياء من تجار هولندة وكأنها أحسن ما يكشف عن قلب البورجوازي : حانات صاخبة ، ومآدب ثملة فاجرة ، ورجال يصورون أثناء قيامهم بمختلف الوظائف الجسدية وقد اختلطوا في رقص مرح أو دورة تزحلق على الجليد . ثم تدخل منازل الطبقة المتوسطة فترى فيها الحرائر الثمينة ، وورق اللعب ، والمغنين والعازفين ، والأشواق الغزلية ـ فإن فلاندرز الغنية والمحبة للراحة ، وهولندة الوقورة ، كانتا تحبان الحياة التي تحيط بهما ، حتى حين كان الكبرياء العائلي يوحي برزانة ويفرض حرماناً على وجهاء التجار . كذلك تمثل روح غارغانتوا تلك الأفدنة المترامية ، الحمراء والزرقاء التي ملأها الرسام الكبير روبنز Rubens بالبدينات العاريات من جميلات هولندة ، يسعين في لهفة لأن يظهرن معالم الشهوة في أجسادهن القروية القوية . وإذا قورنت هذه الرسوم حتى بأبشع الأوضاع في صور رسامي البندقية كتنتوريتو Tintoretto

أو فيرونيزي Veronese لظهر لنا أنها تعكس آثار الغنى الجديد الذي يقلد رقة ثورة موروثة غذتها تقاليد طويلة من الرفاه. ولكننا نجد إلى جانب ذلك في رسوم هولندة، كما في صورة الخادمة النظيفة وهي تعمل في ساحة الدار، أو في صورة ربة منزل وهي مشغولة بمختلف واجباتها البيتية، وهي المشاهد التي خلدها كل من الرسامين فرمير Vermeer ودي هوك de Hooch — نجد ذلك الحس بمنزلة الاقتصاد والكد في الحياة. وفي صورة خادمة لوثر نرى فتاة وكأنها تخدم الله خدمة أصدق من أي راهبة متقشفة. وتروي لنا هذه الرسوم كلها أن النهضة انتقلت هنا في البلاد الشمالية الكادحة المجدة إلى أخلاق المتطهرين وفضيلة الطبقة المتوسطة. أما الحركة الإنسانية الألمانية — وكان بها ميل لأن تضيع في الوسائل الصعبة القاسية المؤدية إلى الإثراء، حتى إذا وصلت هذا الإثراء نسيت غايته في الحياة، وغرقت في تفاصيل الأثاث والمتاع — فإنها تجد في تدفق الرسام البرخت دورر Dürer تعبيرها الصادق. هنا لا نرى من جمال الجسد إلا قليلاً، ولكننا نرى الخطوط الحافة الصلبة للحياة ذاتها، ونلمس الاتجاه العقلي الحرفي الذي يتوقف عند كل واحد من تفاصيل الرؤيا المتخيلة، ونشاهد الرصانة الشديدة التي ترافق الانشغال الكلي بأدوات الحياة العملية وأمتعتها، سواء كانت متمثلة في القوة المنعكسة من تلك الوجوه المجعدة للتجار من أصدقاء دورر، تلك الوجوه التي قال عنها: «أعتقد أنه كلما كانت الصورة أدق وأصدق شبهاً بالرجل الذي رسمت له، كان ذلك دليلاً على حسن الصنعة»، أو في أساطيره المستمدة من رؤيا يوحنا وقد رسمها بزوايا حادة متكاثرة، فجعل اللهيب يشتد حتى يصبح أعمدة حقيقية. ورسم للحمل سبع أعين وسبعة قرون وكأنها أعين وقرون حقيقية وهذا يفسر لنا العلة في أن ذات القوى التي أعطت إيطاليا رساميها أعطت لألمانيا لوثر. ودورر هو ديمقراطي أيضاً، لأنه لما لم يكتف بوقف رسومه على خدمة حاكم نبيل مستبد أو تاجر أمير، بل أحب أن ينشر فنه على الجميع فلقد توسع في الحفر على الخشب.

وانسجم فن الحفر الألماني مع فن الطباعة الألمانية في نشر ترجمة البروتستانتية للتوراة وجعلها في متناول كل منزل .

لكن التقدير الجديد للحياة الإنسانية أعطى الشمال الأوروبي شيئاً أكثر من صخب رابليه ورزانة الألمان وصبرهم . فقد يتلذذ الإنسان بتلاعب الضياء على سطوح الأشياء ، ومع ذلك يتبين الظلال . وقد يعطي الرغائب كل ما تطلبه ، ويجد في نفس الإنسان ، في اندفاع أهوائها ودهشتها ، وفي المجد المنبعث عن شوقها اللامتناهي ، أسمى معاني الإنسانية . ولقد أحسن رامبرانت Rembrandt الهولندي رؤية الحياة موضوعياً بجمالها وامتلائها . واستطاع ــ بالاعتماد على تلك الظلمة التي من وسطها ينبثق النور ــ أن يشير إلى غوامض الأشياء الداخلية غير المرئية ، والى ما في الروح من مجاهل لم يتم اكتشافها . ففيه توازن وضبط وتلميح إلى ما لم يقل . ويتباين أسلوبه الفني هذا مع المدرسة الإيطالية التي صورت الجمال الكامل المتناهي كما يتباين مع التكرار الممل الوتري الذي يميز فناني فلاندرز المتأثرين برابليه ــ وهو تكرار يشبه محيطاً منبسطاً ليس له نهاية . ويشبه من هذه الناحية أيضاً الروح المماثلة التي ميزت كبار شعراء الانجليز وكتاب الدراما في عهد اليصابات كما أن هولندة بدورها هي أكثر البلاد شبهاً بإنجلترا . فالصورة التي يرسمها شكسبير لها مثل ما لصورة رابليه من اتساع الأفق والمدى ، غير أنها تزيد بما يقاس ، عمقاً عنها . ولا حاجة لشكسبير في أن يتدفق كالنهر القوي ، لأن العالم الذي يصوره مأهول بأنواع لا حصر لها من الشخصيات المحدودة المعالم . ولذلك فإن ما نلمسه فيه من ضبط وتحفظ ، إنما هو مظهر لقوة تفوق بما لا يقدر ، قوة رابليه التي تبدو في ظاهرها وكأنها تدفق لا يفنى . ويحيي شكسبير أمام ناظرنا كل نوع من أنواع الشخصية الإنسانية ، وكل حالة من حالات الإنسان ــ باستثناء القديس ــ ويظهر كلاً منها وهي تندفع بحيوية داخلية . وإن شخصياته لقوية وغنية ، ولكنها مع ذلك تعيش ضمن حدود واضحة المعالم . ولو أخذنا أسلوبه لوجدنا

في شعره ثورة من الحياة القوية لا يرافقها ذلك التبجح المتغطرس الذي كان يميز معظم كتابات معاصريه. ونلمس في كل ما كتب حبّاً شديداً لهذا الجسد الفاني. ويوجز جوهر التقدير الجديد للحياة في مسرحيته «قياس لقياس»، حين يسرد الدوق تأملاته في فنائية الحياة فلا يسع كلوديو السجين سوى أن يجيبه بقوله: «إنه لأمر مرعب أن نموت». ومما يميز الروح الإنسانية أن أشخاص شكسبير يناضلون، لا بأفكار محدودة أو فلسفات من عصره، ولكن بالقوى الشاملة للطبيعة الإنسانية التي تتعالى عن جميع القوالب الفكرية الخاصة. إنهم يعيشون بإنسانيتهم الخالصة، مهملين المشاكل المجردة التي عرفها العصر التالي، أو الخصومات اللاهوتية التي عرفها عصر ملتون، أو المجادلات العلمية في عصر فولتير. فقد كان للحركة الإنسانية اهتمام عملي شديد بالقوى العاملة داخل الطبيعة الإنسانية، ولم تكترث إلا قليلاً باعتقادات الإنسان فيما هو أعم من أوضاع حياته. وكانت متمركزة في الإنسان أكثر بكثير من القرن الثالث عشر الذي كان اهتمامه الرئيسي بالله، أو القرن الثامن عشر الذي كانت مشكلته في الطبيعة.

ومع ذلك ربما كانت الناحية الفنية هي الغالبة في شكسبير، وكانت محبته الزائدة للروح الإيطالية سبباً يمنعه عن صدق التعبير عن كل ناحية من نواحي الآمال الانجليزية. ففي أعماق الروح الانجليزية والألمانية شوق لامتناه نحو العلاء يفوق بعذوبته كل ما يمكن أن يتحقق في الواقع. وتفصح عنه الروح الفاوستية في الإنسان وهي الروح المتعطشة إلى ما لا حدود له من المعرفة والقوة لا إلى الجمال المحدود. وقد قيض لأدباء عهد اليصابات أن يعبروا عن هذه الروح بالشعر. إن هذه الرومانطيقية التي تبدو غريبة بالنسبة للعالم القديم، والتي يعجز عن إدراكها العقل اللاتيني الذي يفضل أن يحصر جهده بجزء محدود من الحياة واضح بين على أن يستسلم لأحلام المجازفات في أمكنة غامضة لم توجد بعد، والذي يؤثر طريقة الدخل المتواضع المحدود على السعي المستميت غير المنقطع وراء السلطة على الرجال

والأشياء – هذه الرومانطيقية مست كل أمة في عصر النهضة لكن جذورها امتدت في إنجلترا وازدهرت فيها أكثر من أي بلد آخر . ولقد عبر كريستوفر مارلو Marlowe العالم من كمبردج – الشرس غير المعتدل وقد مات قتلاً إثر شجار في حانة – عبر تعبيراً قوياً في أبيات فخمة بليغة عن حب شيء في الحياة يفوق هذه الحياة نفسها . قال :

« إن نفوسنا التي تستطيع ملكاتها أن تدرك العالم

وأن تقيس مسار كل كوكب جوال

ما زالت تسعى وراء كل معرفة لامتناهية

وتتحرك دائماً كالنجوم التي لا تعرف الراحة » . [١٠]

إن هذه النفوس تنطق في فم الشاعر مارلو . فتامبورلين الذي غزا العالم والذي لا يعرف طعمه في السلطة حداً ، وبرنابا اليهودي المتعطش للمال ، والدكتور فاوستس ذلك التعبير الكامل عن هذا المظهر للحياة الجديدة ، الذي باع نفسه للشيطان مقابل الحصول على فرصة لمعرفة كل شيء ، وعمل كل شيء والشعور بكل شيء – هؤلاء الرجال جميعاً يثيرهم استياء أبدي وشوق غير منقطع لأمر غامض جلل ، إذا ما أمسكوا به وجدوه مفصحاً عن ذاته في شكل « قوة » . وما كان ذلك العلم أو الحكمة أو المجد الداخلي للعقل المتفهم – وهي أمور أعارها عصر النهضة عناية أدنى بكثير مما أعارها القرن الثالث عشر لأنه امتلك بغير اكتراث عوالم جديدة دون أن يهتم في رؤيتها على حقيقتها – بل هو ذلك التعظيم للشخصية الذي يأتي مع القوة ، وهو ما كان فاوستس يتلمس الطريق إليه .

الفلسفة كريهة وغامضة

وعلما القانون والطب وضعا لعقول صغيرة

واللاهوت أحط الثلاثة ...

إنه سحر ... سحر ذاك الذي سيطر عليّ [١١].

إنه لسحر حقاً ذاك الذي سيطر على العصر. السحر الذي يهمل الفهم ليربح القوة. أما القوة فتأتي بسهولة لكنها دون العقل سرعان ما تهدر في أمور صبيانية حقيرة كرغائب فاوست: فقد خسر نفسه لمجرد شهوات الاستمتاع. ونادراً ما توقف الشمال البربري وسط هذا التعطش للقوة ليسائل: وبعد ما هي الغاية من وراء القوة؟ وليس مبالغة أن نرى في فرنسيس بيكون ــ ذلك النبي الذي بشر بثمار العلم وفي الوقت نفسه عارض معارضة عمياء الاكتشافات العلمية في عصره، والذي أدرك أن المعرفة هي القوة القادرة على تحقيق جميع الأمور الممكنة، وسقط مع ذلك لنقص الاستقامة في سلوكه ــ أقول ليس من المستغرب أن نرى فيه خلاصة للروح الفاوستية التي أهدر فيها العالم الحديث ما ربحه من معرفته لأسرار الطبيعة. والحقيقة أن علمنا كثيراً ما كان مجرد سحر ... سحر أسود يجلب الخراب. فنحن نعرف أسرار الذرة ونخترع الطوربيد والغازات السامة. ومع ذلك يوجد وراء هذا التعطش البيكوني للقوة، الذي يقود إلى الانحطاط القاتم في مانشستر، والمذابح الاستعمارية في أمريتسار، نزوع داخلي عميق نحو شيء بعيد يعتبر أن هذه الإنتاجات هي في النهاية ألعاب أطفال لا طائل تحتها.

لقد ذهب الراهب. وحل محل جهده لتحقيق كمال في الحياة الأخرى جهد لتحقيق حياة دنيوية ممتلئة. ولغيرنا أن يقرر فيما إذا كان ذلك تقدماً. أما نحن فبوسعنا فقط أن نسجل وأن نتمتم مع برونو — أكثر الإيطاليين قرباً من روح عصر اليصابات: «مع أننا قد لا ندرك قط الهدف الذي طالما تشوقنا إليه، ومع أن شدة الجهد قد تلتهم النفس ولا تبقي منها شيئاً، ــ فإنه يكفي أن تحترق بمثل هذا النبل» [١٢].

التيارات المتباعدة في الحركة الإنسانية

وهكذا يتضح أن علينا التحدث عن الوجوه المختلفة للروح الجديدة

لا أن نعتبرها مكونة من دافع انساني واحد متسق . فالتيارات الناشئة حول الاهتمام بحياة الإنسان وسط هذا العالم والتي لم تعط جواباً جديداً للمشكلة القديمة ــ المشكلة اللاطبيعية في خلاص الإنسان قدر ما دفعت بها إلى الوراء أكثر فأكثر ــ هذه التيارات أخذت أشكالاً متنوعة في العقول المختلفة . وهذه الاختلافات في عوارض الروح الإنسانية وأهمها الفوارق بين الجنوب والشمال كانت من أول الدلائل على أحدث الأشكال القومية التي أخذت الحياة الأوروبية تتدفق فيها . ولما كانت جذورها تعود إلى تقاليد مختلفة ، بل ربما كانت تدين بشيء إلى الفوارق القديمة بين الجنسين اللاتيني والبربري ، فإن السبب الرئيسي في أخذها الأشكال المختلفة التي اتخذتها كان من غير ريب ناتجاً عن الاتجاهات الاقتصادية المتباينة والأحوال الطبيعية في كل من إيطاليا وألمانيا . كانت الحركة الإنسانية الإيطالية في ظاهر الأمر تبدو وكأنها انفصال عن الماضي . أما الشمال فقد بدا وكأنه أكثر محافظة على الروح القديمة . ومع ذلك كان الشمال هو الذي أحس بحافز القوى التي كتب لها أن تسيطر على العصر الجديد . فقد صدف الشمال عن الكنيسة واتجه صوب التجارة والصناعة والعلم ، بينما أحرقت إيطاليا ذاتها في تنوير مدهش . وسرعان ما عادت القهقرى الى الزراعة والى روح حياة القرون الوسطى .

كان الاستمتاع والإبداع أهم ما قدمته الحياة للانساني الإيطالي ، بينما كان الكد وضبط النفس أهم ما قدمته للألماني . وتراجع النظام المسيحي عند الإيطالي لتحل مكانه الأخلاق الإغريقية ، التي اعتبرت الحياة فناً متحرراً من كل حس بالمسئولية . لذلك فإنه فقد اهتمامه بأمور الدين ، اللهم إلا إذا استطعنا التحدث عن دين للجمال . كان مثله الأعلى الإنسان الشامل والشخصية المحيطة بكل شيء على طراز ليوناردو . وسعى لأن يتمثل كل شيء فأصبحت ثقافته انتقائية ، احتفظت بجميع العناصر المتباينة من الإغريق والرومان والمسيحيين ووفقت بينها في رمزية شاملة . فزويس وجوبيتر والله كانت جميعها تعني حقيقة واحدة . وكان حتماً أن يظل

مثل هذا المثل الأعلى أرستقراطياً قليل الجذور في الشعور الشعبي . وأوجد طبقة عليا أرستقراطية دولية ، تقهقرت بسهولة أمـــام هجوم الإصلاح الكاثوليكي المعاكس . أما الألماني فقد اتجه صوب أخلاق رومانية فأصبحت الحياة عنده عبارة عن انضباط رواقي وواجب ورسالة . وظل شديد التدين مع أن واجباته أصبحت أخلاقية أكثر منها دينية . وكان أكثر حرصاً على التربية والتعليم منه على الفن والجمال . ولما كان أقرب إلى الديمقراطية منه إلى الأرستقراطية فقد أخذ يسعى إلى مثله الأعلى بصفته عضواً في مجتمع منتظم لا بصفته شخصاً مستقلاً . وتراءى له مجتمع جديد يتكون من إخوة يعملون معاً ، لا من آلهة عظيمة . ولما كانت عقليته أكثر حرفية من عقلية الإيطالي ، فقد عجز عن أن يمزج العناصر المتفرقة وأن يرى الكلي في الرموز المتعددة الألوان . وهنالك فرق واسع بين خيال كبار الرسامين الإيطاليين ودورر ، بين الهولنديين وأهل فلاندرز . هكذا اتجه الألماني إلى قطع الصلة بالماضي لا إلى إعادة تأويله . فأصبح الملحد في حركة الإصلاح الديني ، لا المجدد الحيادي من آل مديتشي . والحقيقة أن الأمور التي باعدت بين الكاثوليك والبروتستانت فيما تلا من العصور ، سبق لها أن اتضحت في الأشكال المختلفة التي أخذها الحافز الإنساني في الشمال والجنوب . أما أسباب هذه الفوارق فغامضة . وأكثرها أهمية توسع التجارة في الشمال وخلقها هنالك طبقة متوسطة جديدة ، وقت أن كان الجنوب قد أتم نضجه وفقد حافزه التجاري وأخذ يعيش على رأسماله .

ومرّ انسانيو الشمال بمراحل سهلة من إيمان القرون الوسطى إلى دولية مدنية متنورة . وكان رودلف أغريقولا R. Agricola ورودلف فون لانجن R. von Langen وإسكندر هيجيوس A. Hegius — عميد الكلية الشهيرة في ديفنتر — وهم أوائل مفكري الألمان — كانوا من تلامذة توماس أي كامبيس T. à Kempis — الصوفي الشهير ومؤلف تقليد المسيح . لكنهم بعد تأثرهم بالثقافة الإيطالية أهملوا الفلسفة السكولاستيكية وعملوا على إصلاح نظم

التربية دون أن ينتقدوا نظام الكنيسة وقد أعقب هؤلاء رجال أمثال رويخلن Reuchlin وإيرازموس الذين حررتهم المعرفة التي حصلوها من نظرة القرون الوسطى، ولكنهم سعوا في الوقت ذاته لأن يحافظوا على مؤسساتها عن طريق الإصلاح الجذري والتعديل. أما المفكرون الشبان من أمثال كروتوس روبيانوس C. Rubianus وأولرخ فون هوتن U. von Hutten فقد كانوا أكثر جذرية وأقل بصيرة وحكمة، ومن تمردهم نشأت، بصورة طبيعية، ثورة لوثر.

جدة إيرازموس ومأساته

كان أفراد الفئة الثانية ـ وخاصة ايرازموس ـ هم الذين يمثلون بالنسبة للعقل الحديث تلك المثل العليا التي يشعر بها قريبة إليه والتي طغى عليها الإصلاح الديني خلال مائتي سنة، ثم عادت أخيراً فبعثت قوية في النزعتين الإنسانية والطبيعية خلال القرن الثامن عشر. ولا جدل في أن إيرازموس كان يجسم المثل الأعلى للمفكر الإنساني بجميع أخطائه وفضائله. فتحديد اهتمامه بدائرة ضيقة من الأمور يعكس عجز الحركة الإنسانية وقصورها إزاء القوى العميقة في العصر. ولما كان لا يقيم أي وزن للفن الفائق الذي عرفه جيله، ولا يعير اهتماماً للعالم الجديد الذي أخذ يتفتح أمام أعين الناس، ويكره بشدة الاهتمام العلمي لأنه أخذ يحول عقول العالم عن المشاكل الأخلاقية، فإنه يجسم المذهب الإنساني الذي عظم شيشرون الروماني أكثر من كبار الإغريق. وهو لا يمثل أي فكر أصيل أو أي اكتشاف جديد كبير. فاهتمامه يتركز بأفضل ما في الماضي لا بالمستقبل الآخذ بالنمو. وهو يمثل في مزاجه العقلي وخلقه، التسامح ونزعة الوساطة والتوفيق، أكثر مما يمثل المجابهة الجريئة للقضايا الجديدة. وقد ظل محافظاً لاذعاً، مهذباً وجذاباً. ولم يكن لديه من قوة وإيمان ما يجعله أحد رواد العصر الجديد. تلك نقاط ضعف يجب أن نذكرها عندما نأسف لأن فكر لوثر هو الذي كتبت له الغلبة لا

فكره ، وهو ، وإن كان مندفعاً في تهديم العقائد الثابتة القديمة وقلب عالم القرون الوسطى ، لكنه لم يكن لديه ما يقدمه مكانهما سوى حرية سلبية للعقل . جاء في زمن مبكر فلم يدرك أن المستقبل كان للعلم . وبدون التأييد الثابت الناجم عن العلم وما فيه من إيمان ملتهب ما كانت مزايا موقفه الكبير لتسود . ولم يقدر لنزعتيه الطبيعية والإنسانية أن تسودا إلا بعد أن تحالفتا مع الروح العلمية الجديدة تحالفاً وثيقاً .

ومع ذلك كانت صفاته كبيرة بالحقيقة . ويظهر حسنها عندما نقارنها بالعصبيات المريرة التي لم تؤثر فيه والتي عجز بدوره عن أن يضيء بتعقله ظلمات أهوائها العميقة . كان أكثر الناس مدنية في عصره وذا إيمان ثابت بأن الإنسان خلق ليكون حيواناً عاقلاً . لكن رؤيا ثاقبة كانت توحي إليه أنه أخفق في تأدية رسالته في الحياة . وكان يجد الراحة في عصر أغسطس في صحبة شيشرون المهذب أو هوراس Horace المثقف ، حتى إذا هبط المجتمعات الفجة في روتردام أو لندن أو بازل اعتبرها موضوعات للتسلية الفكرية زمناً ، وللشفقة المتلطفة أحياناً ، وللاستنكار القوي أحياناً أخرى . كان قوي الوعي بنتائج الحمق البشري فلم يستطع تقبلها باستسلام مونتين Montaigne ، وشديد الجد في حماسته الأخلاقية فلم يتمكن من اعتبارها شيئاً مقدوراً كسبينوزا . لذلك بذل مواهبه الكبيرة في التهكم والنقد الساخر ، في محاولة يائسة لأن يجعل الرقة والعلم يسودان محل العقائد الخرافية والأهواء الأبدية . كان حرّاً وسط بحر من العصبيات المتحاربة فلمس استحسان الناس لتعريضه في الناحية اللاعقلية من حياة القرون الوسطى لأنهم كانوا قد تجاوزوا ذلك الدور في نموهم . لكن الحل الذي اقترحه في الرجوع إلى حكمة مدارس العصر القديم ، ومن فوق ذلك دعوته إلى الأخلاق المسيحية العقلية ، وقعا على آذان صماء . وكان فخوراً في أنه نصر حركة النهضة وجعل النصرانية إنسانية . ورأى في المسيح معلماً أخلاقياً نيراً ، وفي « فلسفة المسيح » حياة للعقل تبعث الحرارة فيها المحبة المتسامحة . سعى لأن يحول

عواطف الناس عن أسرار الإيمان وأن يجعل تقواهم مستندة إلى ما ثبت من ثقافة متدينة . ولقد اتحد الإغريق والإنجيل بالنسبة إليه في ديانة واحدة غير متصلبة قوامها البساطة الأخلاقية . كتب عن الإغريق : « عندما أقرأ بعض مقاطع من كتابات هؤلاء الرجال العظام فإني أكاد أقول : أيها القديس سقراط ، صلّ من أجلي .[١٣] إن فلسفتهم تقوم على العواطف أكثر منها على القياسات المنطقية . فهي حياة أكثر من جدل خصامي ، ووحي أكثر من انضباط ، وتغير أكثر من تفكير . وهل تختلف فلسفة المسيح عن هذا ؟ » .[١٤]

وبوحي هذه المثل العليا ، رأى إيرازموس فيما حوله ، أموراً كثيرة تستحق التأنيب . فهو حين أثار ضحك الناس من حماقات الرهبان ؛ والعلماء المدرسيين ، والطقوس الشكلية ، صفق له أولئك الذين أحسوا بأنه لم يعد لهذه النواحي العابرة من عالم القرون الوسطى مكان في العصر الجديد . وحين مجد الفضائل البسيطة للمنزل والعمل ، كان يعبر عن مشاعر جميع الناس . لكنه عندما سلط عصا العقل على اتجاه المصلحين اللاعقلي الجديد ؛ وعلى القومية العسكرية الآخذة بالنمو ، فإنه وجد أن الناس لا تطرح الأوهام القديمة إلا لترحب بأوهام جديدة . فقد يبتعدون عن حياة القرون الوسطى لكن هذا لا يجعلهم أكثر تقبلاً لفلسفة المسيح أو لحياة العقل . وأنهى إيرازموس حياته حين كانت الحركة الإنسانية بمعناها الضيق آخذة بالاضمحلال وقد أنكرها رهبان العهد القديم وأنبياء العهد الجديد . وانقضى زمن إلى أن جاء مفكر آخر كفولتير نحا نحو ايرازموس فشغل المسرح الأوروبي بكامله وحارب بشدة الأوهام والقسوة والتعصب . وحين أخذ فولتير قلم إيرازموس كان إلى جانبه حليف لم تحظ به الحركة الإنسانية من قبل — وهو العلم القويّ .

« الجنتلمن » مثل أعلى

لقد حاولنا أن نتحسس بالاهتمامات والآمال الجديدة التي بالرغم من

كونها مبهمة معقدة وغير محددة ، فهي تشكل الهدف المختلط الذي وضعه الرجل الحديث نصب عينيه . ولقد تكون تدريجاً خلال هذا العصر الذي تجدد فيه الفرح بالحياة الإنسانية مثلان أعليان ما زال الناس في حضارتنا يقدمون لهما ولاء أولا . وهما مثل الجنتلمن وصورة المجتمع المكد التجاري المزدهر . ويتمم كل من هذين المثلين صاحبه في مجتمع تعيش فيه طبقات متعددة . فعلى الدولة أن تكد لكي يصبح في استطاعة الفرد فيها أن يزدهر «كجنتلمن» . ومثال الجنتلمن وثني أرستقراطي جاء من إيطاليا . أما المثال الثاني فهو بروتستانتي وصناعي تكوّن في ألمانيا . وما زال كلاهما يحتل مكاناً سامياً لا يسدد إليهما من الهجمات سوى ما يأتي من الأهداف المختلفة للطبقات العاملة المتيقظة .

كان الجنتلمن نتاجاً مركباً من فارس البلاط والفروسية التي اتخذها الناس مثلاً أعلى ، من جهة ، ومن ضروب الرقة الإنسانية المنعمة التي عرفت في المدن التجارية من جهة أخرى . وعندما خرج السيد الإقطاعي من عزلته الريفية وانخرط في خدمة أمير قوي خلق حوله بلاطاً فخماً جذب الكثيرين إليه . وقد حرر إغراء الحياة الاجتماعية المترفة والواردات الغنية ذلك السيد الإقطاعي من الغزو والنهب وجذباه نحو رفاقه بشكل قوي لا يقاوم . ولقد ظل الفارس المهذب ، لكنه وضع الصليب جانباً ليستمتع بجمال الحياة الإنسانية الجديدة . حدث هذا في إيطاليا أولاً . لأن المدن هناك أخذت تنمو وتغنى ، ولأن طبقة الأشراف الإيطاليين تراجعت أمام أمراء أقوياء اكتسبوا السلطة بفضل سواعدهم لا بالوراثة عن أجدادهم . ففي بلاطات كبار القواد والمغامرين الذين اغتنوا من الحروب التجارية التي كانوا يشنونها لصالح التجار ، حين كان انهماك هؤلاء في أعمالهم يحول دون اهتمامهم بأمور الحكم — من أمثال الفيسكونتي والسفورزا الذين حكموا ميلانو ، وملاتستا من ريمينسي ، وكونزاغا من مانتو ، وإيستي من فيرارا وغيرهم ، أو في حلقات التجار الأمراء الذين حكموا مباشرة البندقية وفلورنسا التجاريتين —

في هذه البلاطات جميعاً اختلط صغار النبلاء مع الفنانين الذين نشأوا من الشعب وتمثلوا العبقرية والمهارة كما أعطوهم بدورهم رقة الطبقة النبيلة. وفي إيطاليا عاش أصحاب الأصل الرفيع وأصحاب الثروة والمآثر الشخصية جنباً الى جنب على قدم المساواة. وكان الفرد لا يصبح مرموقاً في المجتمع إلا اذا اتصف بتفوق شخصي، وكان لمثل هذا التفوق وزن يفوق كل ما سواه. وهكذا خلق نموذج جديد هو «الإنسان الشامل»، الرجل المتعدد النواحي، والشخصية المكتملة، التي جمعت إلى استعمال كل قوة طبيعية استعمالاً كاملاً، ثقافة كلية ومعرفة حقيقية غنية في العديد من الفنون المنوعة. وكان هذا النموذج نقيضاً للمتخصص وصاحب الصفة. ومع ذلك كان يعني شيئاً أوسع بكثير من مجرد الغواية. وكانت أكبر الأمثلة في إيطاليا على هذا «الإنسان الشامل»، من الفنانين العلماء كميكل أنجلو وأكبرهم جميعاً ليوناردو. وعلى غرارهم الرسامون والنحاتون والشعراء والمهندسون والمفكرون. ويعتبر البرتي نموذجاً لهذا الإنسان الشامل. فقد كان فائق المهارة في التمارين الجسدية، متقناً رمي السهام وركوب الخيل، سيداً في استعمال السلاح والعزف على الموسيقى والرسم، وكاتباً في اللاتينية. تهدمت صحته وهو في الرابعة والعشرين من عمره إثر الجهد المسرف في دراسة القانون. فانصرف بقصد الراحة من ذلك الجهد إلى دراسة الفيزياء والرياضيات والصناعات وبناء الكنائس والمعابد. أما في الشمال حيث كانت الزراعة هي السائدة وحيث استمرت الإقطاعية لمدة أطول، فكان الرجل الشامل أقرب إلى ملازمي البلاط وهو أولاً وقبل كل شيء جندي ورجل دولة جمع إلى هاتين الصفتين جميع الأمور الأخرى. فبيار ذلك الفارس الذي «لا خوف عنده ولا لوم عليه» كان مثالاً لفارس البلاط الفرنسي في عصر الملك فرنسوا الأول، راعي النهضة في فرنسا، بينما أضاف السير فيليب سدني معبود الشعب الإنجليزي — وهو المحارب الشاعر والعظيم النفس، الذي فضل أن يعطي جرعة الماء التي كان يحتفظ بها إلى جندي

بسيط يحتضر في ساحة القتال يوم زوتغن ، أضاف إلى مجموعة الصفات المرتقبة في الجنتلمن صفتي الإخلاص والوطنية الإنجليزية الرومانطيقية . وما زال هذا النموذج حياً بين رجال إنجلترا «الجنتلمن» المثقفين من أبناء الطبقة الحاكمة الآخذة بالزوال كاللورد بلفور مثلاً . فهو بارع على السواء في لعبة التنس وفي سياسة حزب المحافظين الربيبة المهذبة . وما زال هذا المثل الأعلى في خطوطه الكبيرة هدف كل تربية حرة .

روى بلداسار كاستيليوني B. Castiglione — وهو بذاته يمثل أحسن تمثيل الإنسان الذي نتحدث عنه — روى في «كتاب حاشية البلاط» The Book of the Courtier الأحاديث التي كانت تجري في مجلس دوق أوربينو حول تعريف رجل البلاط الكامل . ولما ترجم هذا الكتاب إلى عدة لغات ، نقل نظام اللياقة الذي يحتويه الرقة الإيطالية إلى بلاطات الشمال التي كانت تميزها الجلافة . وتتلمذت إنجلترا بكاملها عليه في عهد اليصابات . ويتضح منه أن تحدر المرء من أصل كريم ميزة لأنه يهيىء الإنسان ليكون صاحب قلب رقيق . والفراغ الذي تتيحه الثروة أمر أساسي . كذلك يجب على رجل البلاط أن يكون ماهراً في استعمال السلاح والتمارين الجسدية ، معتمداً على الرقة أكثر من مجرد القوة . ويجب أن يكون شاعراً وموسيقياً ولغوياً بارعاً . وأن يتحلى بالرفعة والتواضع مع الكبرياء ، وأن يكون مقيماً على الولاء صديقاً حميماً . وتقف إلى جانبه السيدة بعد أن نزلت عن السدة التي رفعتها الفروسية إليها لتصبح الرفيقة الصحيحة لرجل البلاط مساوية له في الحرية والتربية — وهناك يظهر الموكب الطويل من سيدات شكسبير النبيلات . إن الوحي الذي وجده الفارس في خدمة الله ومحبته سيظل مرافقاً له في حبه الروحي الصوفي الذي يبتدىء بالصداقة الكاملة ويتطلع إلى النجوم .

هذا المثل الأعلى من الكمال الفردي هو بالضرورة أرستقراطي محصور بطبقة معينة . ولا بد من وجود فلاحين وعمال حتى يمكن تحقيقه . ولقد نشأ في هولندا وألمانيا مثل أعلى لمجتمع يستطيع أن يهيء سبل الحياة لمثل هذه الطبقة الرفيعة .

إن هذا المفهوم الجديد للكرامة الإنسانية ، القائل بأن جميع طرق الحياة صالحة في جوهرها ، وبأن الصناعة والادّخار والعمل المنتج من الفضائل السامية الأساسية ــ هذا المفهوم ، وإن وجد فيما بشر به لوثر أفضل تعبير عنه ، إلا أنه لا يدين للبروتستانتية إلا قليلاً ، ومن ناحية سلبية فحسب . فهو نتيجة طبيعية لاقتران مجتمع جرف القرون الوسطى ــ مؤولا بروح الجد المنضبط الأصيل في الألمان ــ بالثروة والتعقــد المتزايدين في الحياة الاقتصادية . إن قلب الشمال ينبض في أعماله اليومية . وبمقدار ما ازدادت أهمية هذه الأعمال تناقص اعتبار زهد الرهبانية وسيطرة السلطة الروحية . وتزايد حب الناس للرخاء والنجاح واعتبروا العزلة أنانية ، والتأمل كسلاً ، والفقر عقاباً ، وحياة الزواج والجهد حياة إلهية . وبقدر ما يوجد إرتباط عليّ بين الحوادث فقد كانت هذه الروح في المحط الأخير هي التي خلقت اللامبالاة والكراهية لأنظمة الطقوس والمال الكاثوليكية ، التي تحطمت أمام الثورة الدينية والسياسية المكشوفة . ولم يكن الإصلاح البروتستانتي على أيدي لوثر وأتباعه في حال من الأحوال حركة أخلاقية تسعى لرفع مستوى المجتمع الأخلاقي . بل إن أولى نتائجها الأخلاقية بدت في تدهور واضح ودناءة . واستمر الأمر كذلك إلى أن كان الجيل الثاني ، إذ أضرم اندفاع كالفان العنيف وراء القداسة نار الطهارة والتشدد في النصرانية . فالإنسانيون أمثال إيرازموس ، ومصلحو الحياة المسيحية الحقيقيون ، ورسل فضيلة الإنجيل البسيطة جرفتهم جانباً قوى مختلفة . أما كون النظام الكاثوليكي

يدار بسوء أو بغير سوء فأمر لم يعره الناس كبير انتباه. لكن الشيء المهم هو أنه كان عقيماً عديم الجدوى كثير النفقات.

سوف نبحث أهمية أفكار لوثر فيما بعد. ويكفي أن نشير هنا إلى أن اعتقاداته الدينية كانت تكون بمجموعها رد فعل يمثل القرون الوسطى، وعودة إلى الأمور التفصيلية الحرفية من الدراما المسيحية، وفوقها جميعاً إحساس بالحاجة القصوى إلى الخلاص. وكان يخفف من غلواء هذا الحس العنيف ما اختبره لوثر في حياته من أن الخلاص الفردي الكلي الأهمية من غضب الله ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين الله والإنسان، دون وساطة أية كنيسة خارجية أو راهب أو طقوس من أي نوع. وعندما يحرر الإنسان إيمانه بالمحبة الإلهية المتسامحة في المسيح يتم الخلاص. فلا تبقى هنالك حاجة لأن يعمل أكثر من ذلك أو أن يشغل بأي مظهر من جهاز التوبة والتقشف الرهباني والزهد وإنكار العالم في سبيل خلاص مقبل. وهكذا قضى بضربة واحدة على القول بضرورة اعتبار الحياة المسيحية التي عاشها القديسون ورهبان الأديرة أمراً أساسياً لتحقيق سلام للعقل في الحاضر أو الغبطة في المستقبل. على أن هذا لا يعني أن عصب الأخلاق قد انقطع. وجل ما يعنيه أن اشتباك الحياة الأخلاقية باعتقادات متعالية على الطبيعة وتمارين سحرية، والخوف من جهنم وتناول القربان المقدس قد تلاشت كلها ومهد الطريق لمثل أعلى طبيعي شامل هنا في هذا العالم. وهكذا فإن البروتستانت بعد أن اعتقدوا بأن لا صلة البتة بين الخلاص والأخلاق، وأن الخلاص أمر ديني محض لا ارتباط له بأي شكل من الأشكال بالكمال الخلقي في الإنسان — أو بكلمة أخرى أنه نتيجة الإيمان لا الأعمال الصالحة — وجدوا أن المثل الأعلى الثنائي الزهدي المسيحي القديم قد اختفى وأفسح المجال للاعتقاد لما يمكن اعتباره أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية. والحقيقة أن البروتستانت أصبحت لديهم حرية لأن يستسلموا بكليتهم إلى المثل الأعلى الجديد في حياة إنسانية كريمة ومجدية ضمن إطار طبيعي كما لو أنهم فقدوا كل اعتقاد بالله والعالم الثاني.

وأصبح الدين شيئاً خاصاً منعزلاً لا روحاً تملأ الحياة بكاملها . وأصبح الكثيرون لا يذكرونه إلا في صلاة يوم الأحد ، بعد أن يكونوا قد صرفوا أيام الأسبوع كلها ساعين وراء النجاح والثروة .

لكن هذا الموقف الأخير يمثل انحلال البروتستانتية ولا يعبر عن جوهرها أكثر مما تعبر الشكليات المسّريبة عن الكاثوليكية الصحيحة . وإن أولئك الذين يتصورون الفضيلة وكأنها أمر يفرضه الشرطي ، يستعصي عليهم أحياناً أن يفهموا كيف أن أتباع كالفان ولوثر عاشوا في الغالب حياة متفردة في الطهارة البالغة ، رغم اقتناعهم بأن سلوكهم هذا لا أثر له على الإطلاق ، وأن خلاصهم أو عذابهم لا يأتيان إلا نتيجة إيمان خالص لا سلطة لهم عليه ، لأن الإيمان يأتي من الله لا من الإنسان . والجواب أن هؤلاء الناس اعتقدوا حقيقة بالله ، واعتقدوا أن الأخلاق لها المكان الأسمى في العالم . وقد خدموا الخير الإلهي ، لا من أجل أية غاية أنانية كتجنب الجحيم أو ربح السماء ولكن من أجل المحبة الخالصة للطبيعة الإلهية . وحيثما تصرف الكاثوليك تصرفاً فاسداً بدافع الخوف أو الأمل ، فقد اكتفى البروتستانت في أن يمجدوا الله ليفرحوا به فرحاً أبدياً . كانوا يعتقدون مع لوثر « بحرية الإنسان المسيحي ». وكانت أخلاقهم مبنية على تبصر نفسي عميق في أن الحياة التي اكتمل نبلها تنشأ من « الثقة لا من الخوف ، ومن الحرية لا من العبودية ، ومن الاعتراف بالجميل لا من الرغبة في المكافأة . ومن محبة الآخرين لا من التفكير بالذات ».[١٥]

ويذهب لوثر إلى أن حياة يسودها حس بإله حيّ لا بدّ أن تكون بالغة التجرد عن المصلحة الذاتية . « لأن من يستثمر الأعمال الصالحة لغرضه الخاص لا يقوم بعمل صالح . فلو أنك سألت رجلاً صالحاً عن سبب صلاحه ، لوجب أن يجيب : لم تكن السماء دافعي ولا الجحيم ، وما سعيت وراء الشرف ولا خشيت العار ، ولكنني اعتقدت الصلاح خيراً ، وإني لفرح به حتى ولو لم يأمر به الله . ما هي خدمة الله وما تنفيذ إرادته ؟ ما ذلك إلا الرأفة بالجار ، لأن الجار هو الذي يحتاج خدمتنا . أما ... في السماء

فهو بغير حاجة لها ».[١٦]

إن الرجل المؤمن بالله لا يستطيع إلا أن يفعل صالحاً لأن الحياة المسيحية هي ثمرة الخلاص الطبيعية لا وسيلته ، « فإذا انتفت الأعمال الصالحة والمحبة انتفى معها الإيمان » فالإيمان إذا كان إيماناً صادقاً ، لا مجرد كلام تلفظه الشفاه ، كان دافعاً لتقليد موضوعه : أي لأن يصبح الإنسان شبيهاً بالمسيح . وإنه لقوة عظيمة . « الإيمان أمر حي عامل فاعل قوي . ويستحيل أن يؤدي إلى غير العمل الصالح على الدوام . فالإيمان لا يتساءل عما اذا كانت الأعمال الصالحة يجب أن تعمل . ولكن قبل أن يطرح المرء السؤال ينفذ العمل وهو أبداً ودائماً ينفذه ».[١٧]

وهكذا يحرر لوثر الإنسان من أي نظام أخلاقي لاهوتي فوق الطبيعة . وتصبح الأخلاق بالنسبة إليه ، لا حبة دواء كسيت بالسكر ، بل المقياس الحقيقي للدين . فإذا عبر الإنسان طريقه في الحياة باستقامة ومحبة ورأفة ، كان ذلك إشارة — وإشارة فحسب — إلى أنه سينقذ ، وأن نفسه عامرة بإيمان صحيح بالله . وبوجود إيمان كهذا تزدهر حياة الإنسان بصورة طبيعية ، حرة في الفضيلة الأخلاقية . وطبيعي أن حرية كاملة كهذه تكون أمراً خطيراً عندما تترك لأنه طالما تحرر من الحاجة لإطاعة أي قانون أخلاقي فقد أصبح بوسعه أن يعطي أي مضمون لحياته دون خوف جهنم . ونشأ عن ذلك أنه حين رفض لوثر بثقة أن يختصر هذه الحرية المسيحية ، فإن كالفان وأتباعه بحثوا بدقة حرفية عما جاء في نصوص الكتاب المقدس من تحديد لواجبات الإنسان ، وحولوا مثل الإيمان الأعلى الحر والطبيعي إلى نظام لاهوتي في الحكم ينفذ تعاليم فرقتهم . ومن هنا سهل على البروتستانتي أن يشغل نفسه بالسعي وراء الرخاء المادي ، وهو أكثر ما جذبه في هذه الحياة . وهكذا بالرغم من أن الإصلاح الديني جاء من نواح عديدة يؤكد معتقدات القرون الوسطى ويشدد عليها ، فقد ترك المجال مفتوحاً من الناحية الأخلاقية لمثل أعلى اجتماعي دنيوي شامل قائم على الجهد والربح التجاري . وقد وجدت

الطبقة المتوسطة في البروتستانتية جميع الأسباب التي تدفعها للترحيب بالبروتستانتية ، كما أن عالم الشمال التجاري الآخذ في النمو ارتاح للمذهب الجديد ارتياحاً كاملاً .

وقد أعطى لوثر نفسه هذا المضمون للحياة التي يجب على المسيحي الحر أن يعيشها . فطالما انتفت ضرورة الفرائض الدينية الخاصة ، فإن جميع الحرف - حتى أكثرها دنيوية وتواضعاً - مقدسة على السواء . ويمكن خدمة الله أفضل خدمة في العلاقات العائلية أو التجارية . وذلك بأن يقوم الإنسان بواجباته اليومية بإيمان وفرح واثقاً بالله ومستسلماً لإرادته .

« إن ما تعمله في بيتك له ذات القيمة كما لو كنت تعمله في السماء من أجل إلهنا . لأن ما نعمله في حرفتنا هنا على الأرض ، وفقاً لكلمته وتواصيه ، يحسبه كما لو وضع في السماء من أجله . عندما ينبذ راهب كل شيء ، ويذهب لصومعته متزهداً صائماً مجاهداً مصلياً ، فقد يبدو عمله هذا كبيراً ... وقد يبدو صغيراً من الجهة الأخرى عمل فتاة تطهو الطعام وتنظف البيت وتدبر المنزل ، ولكن لما أوصى الله بعملها هذا ، فإنه ، مهما بدا صغيراً ، يجب أن يمتدح كخدمة لله ، تفوق بمراحل جميع قداسة الرهبان والراهبات وزهدهم . لأن الله لم يوص بهذا . أما العمل المنزلي فإنه تنفيذ لوصية الله في أن يحترم المرء أباه وأمه ويساعد في ترتيب منزله [١٨] . وهكذا يستحيل أن يعيش الإنسان حياة سهلة دون أن يعمل من أجل خير جيرانه لأن عليه أن يتكلم ويعمل ويتحدث بينهم ... ومن واجب المسيحي أن يعنى بجسده لأنه لن يتمكن من العمل إذا لم يكن سليم الجسم صحيحه ، ولن يتمكن إذن من تحصيل الملك والاعتناء به ، لأجل خدمة المحتاجين ... هنا الحياة المسيحية الصحيحة . هنا الإيمان ! الذي يعمل بدافع المحبة ، عندما يسعى المرء بفرح ومحبة وراء أكثر الخدمات تحرراً ، حيث يخدم الآخرين طوع إرادته دون أن يتوقع جزاء ، مكتفياً بغبطته الفائقة في تدفق إيمانه وغناه » . [١٩]

هذا مزيج من مثل القرون الوسطى الأعلى في الخدمة ، والمثل الأعلى الجديد في العمل والسعي وراء الثروة . ولما كان جوهر تعاليم لوثر تحرير روح الإنسان من المخاوف الدينية ليعيش الحياة التي أمره الله ببالغ حكمته أن يعيشها ، وثقة رفيعة بمحبة الله ، وثقة كاملة بالطبيعة الإنسانية التي يوصلها الإيمان إلى الكمال ، كان من المتوقع أن يزداد أتباعه اهتماماً بالأعمال الاقتصادية التي يرتأونها صالحة . وهكذا فإن الصناعة والادخار والتوفير والجهد الشاق من أجل ربح يجنيه الإنسان ، وجدت في البروتستانتية تربة صالحة . وأخذ رجل الأعمال الذي يخاف الله مكانه إلى جانب الفنان المحب للجمال ، ورجل البلاط الأنيق نموذجاً آخر للاهتمام الجديد بالإنسان الطبيعي في محيطه الطبيعي ، وترك القديس برنار وحده في صومعته ليرعد ويتعبد ، وترك القديس فرنسوا ينشد في حقوله الجميلة دون أن يسمع أناشيده أحد .

المصـــادر

1. J.A. Symonds, *Wine, Women, and Song.*
2. *Letter to Posterity*, quoted in Robinson and Rolfe, *Petrarch*, 64.
3. *Ibid.*, 39.
4. *Secretum*, in same, 452.
5. Bruni, *History of his Own Times in Italy*, quoted in H.O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, I, 36.
6. Pico, quoted in J.A. Symonds, *The Revival of Learning*, 35.
7. *Ibid.*, 12, 13.
8. Rabelais, Urquhart and Motteux tr., II, 165.
9. *Ibid.*, 310.
10. Marlowe, *Tamburlaine.*
11. Marlowe, *Doctor Faustus.*
12. Giordano Bruno, *Degl' Eroici Furori.*
13. Erasmus, *Convivium Religiosum*, quoted in Preserved Smith, *Erasmus*, 34.
14. Erasmus, *Paraclesis*, quoted in P. Smith, 53, 54.
15. A.C. McGiffert, *Protestant Thought before Kant*, 39.
16. Luther, quoted in McGiffert, *Protestant Thought before Kant*, 35.
17. *Ibid.*, 39.
18. *Ibid.*, 33.
19. Luther, *Christian Liberty*, Wace and Buchheim, *Luther's Primary Works*, 279.

المــــراجع

مؤلفات عامة حول عصر النهضة

B. Groethuysen, «Renaissance,» *En. Soc. Sciences.* Preserved Smith, *Age of the Reformation*, chs. 1, 10-14 ; W.T. Waugh, *H. of Europe from 1338 to 1494*; E.M. Hulme, *Renaissance and Reformation;* excellent social material. J. Huizinga, *Waning of the M.A.;* A.C. Flick, *Decline of the Med. Church;* H.S. Lucas, *The Ren. and the Ref.* J. Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, classic; J.A. Symonds, *The Renaissance in Italy*, suggestive but biased; R.A. Taylor, *Aspects of the Italian Ren.* a poet's interpretation; H.O. Taylor, *Thought and Expression in the 16th Century*, a useful compilation. *Cam. Modern Hist.*, I, *The Renaissance;* Lavisse et Rambaud, t. IV. J.W. Thompson, etc., *The Civilization of the Renaissance.* Suggestive interpretations in J.H. Robinson, *The New History*, pp. 116-18, 154-60; Karl Brandi, *Das Werden der Renaissance ;* W. Dilthey, *Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrhunderte*, in *Ges. Schriften, II.*

التأثيرات الاقتصادية

C.J.H. Hayes, *Pol. and Cultural H. of Europe, I ; Heaton, Gras,* Nussbaum; F.A. Ogg and W.R. Sharp, *Econ. Devel of Europe ; Day ;* J.W. Thompson, *Econ. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.* W.R. Shepherd, «The Expansion of Europe», in *Pol. Sciene Qu.*, 1919 ; W.C. Abbott, *The Expansion of Europe;* J.E. Gillespie, *Influence of Oversea Expansion on England.* L.B. Packard,*The Commercial Revolution*, 1400-1776. R. Ehrenberg, *Capital and Finance in the Age of the Renaissance;* W. Sombart, Modern *Capitalism.*

اكتشاف الآداب الإنسانية

L. Loomis, *Medieval Humanism;* J.E. Sandys, *History of Classical*

Scholarship, II, best description; Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Allertums;* L. Geiger, *Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutschland*. Robinson and Rolfe, *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters; P.* Nolhac, *Petrarch et l'Humanisme*. M. Whitcomb, *Literary Source Book of the Italian Renaissance.*

الطباعة

T.F. Carter, *The Invention of Printing;* J.C. Oswald, *H. of Printing;* G.H. Putnam, *Books and their Makers during the M.A.;* De Vinne, *The Invention of Printing;* Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mit.*, standard. D. Hunter, *Paper Making through 18 cents.;* H.A. Maddox, *Paper ; its Hist., Sources, and Manufacture.*

النزعة الإنسانية . روح الآداب الكلاسيكية

Cicero, Virgil, Horace, Livy. Histories of Latin literature by J.M. McKail, M. Dimsdale; Cyril Bailey, *The Mind of Rome, the Legacy of Rome*. Plato's dialogues, esp. *Protagoras, Republic,* and *Socratic dialogues;* Aristotle, *Ethics, Politics, Poetics;* studies of Plato by W. Pater, F.J.E. Woodbridge, Paul Shorey, E. Barker; of Aristotle by T. Davidson, E. Barker. J.A. Stewart. Histories of Greek literature by Gilbert Murray, A. and M. Croiset. R.W. Livingstone, *Legacy of Greece ;* G.L. Dickinson, *Greek View of Life;* C.D. Burns, *Greek Ideals;* M. Croiset, *Hellenic Civilization ;* W. Jaeger, *Paideia*. For Renaissance Platonism : Bembo, *Gli Asolani; Spenser, Faerie Queene, Four Hymns, Epithalamium.*

النزعة الإنسانية الإيطالية

In addition to general works, E. Gebhart, *Les Origines de la Renaissance en Italie;* P. Monnier, *Le Quattrocento*. Boccaccio, *Decameron ;* Bandello, *Novelle;* Ariosto, Tasso. B. Castiglione, *Book of the Courtier, Life of Benvenuto Cellini;* histories of Italian Literature, by R. Garnett, F. de Sanctis, J.A. Symonds, B. Wiese and E. Percopo.

النزعة الإنسانية في الشمال الأوروبي

Karl Pearson, *Ethic of Free Thought*, ch. 8, «Humanism in Germany»; P.S. Allen, *Age of Erasmus;* P. Monroe. *History of Education*, ch. VI; M. Creighton, *History of the Papacy*, VI, vi, 1, 2; *Martin Luther and the Reformation*, by C. Beard, ch. III; T.M. Lindsay, *History of the Reformation*, I, 42-78. On Erasmus, lives by Preserved Smith and J.L. Mangan. Erasmus, *Praise of Folly; Letters*, ed. Nichols, P.S. Allen; *Colloquies*, tr. N. Bailey; *Letters of Obscure Men*, ed. G.F. Stokes. J.A. Symonds, *Wine, Woman and Song* (medieval student songs); Marguerite of Navarre, *Heptameron*. Rabelais, Urquhart and Motteux tr. E. Gebhart, *Rabelais*. Montaigne, *Essays*. Marot, Du Bellay, Ronsard, Villon. Histories of French Literature, by G. Lanson (best), Nitze and Dargan, H.C. Wright, G. Saintsbury, E. Dowden; A.A. Tilley, *The Literature of the French Renaissance*. Hans Sachs, Till Eulenspiegel, Faustbuch. Histories of German Literature, by C. Thomas, F. Vogt u. M. Koch. Elizabethan literature is limitless; see especially Sidney, Spenser, Marlowe, and Shakespeare.

الفن

E. Faure, *Renaissance Art;* Helen Gardner, *Art through the Ages;*
S. Reinach, *Apollo;* W.J. Anderson, *Architecture of the Ren. in Italy;*
F.J. Mather, Jr., *H. of Italian Painting;* K. Woermann, *Ges. der Kunst*.
G. Vasari, *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects*.
W. Pater, *The Renaissance*.

٧ رد الفعل الديني - الثورة على كنيسة القرون الوسطى

الحل الوسط لحركة الإصلاح الديني

هذه الاهتمامات الجديدة في حياة الإنسان الطبيعية وفي محيطه ، والعالم الجديد المدهش الذي قاد الناس إليه كبار المكتشفين ، كان لا بد لهما من إحداث تأثير بالغ على المنظمة الدينية التي تغلغل نفوذها في كل ناحية من نواحي الحياة في القرون الوسطى . حتى لقد ادعت أنها توحي وتنظم كل فعل من أفعال الفرد . على أننا بقدر ما نستطيع أن نفكك ملايين الخيوط التي تربط الاتجاهات التاريخية الكبيرة بعضها إلى بعض ، نستطيع القول إن حركة النهضة — بالمعنى الذي أعطيناه لتلك الكلمة — لم تكن السبب الأول الذي أدى إلى الثورة الدينية الكبيرة ضد كنيسة القرون الوسطى التي عقبت حركة النهضة بزمن قليـــل . فالثورة كانت في أعماقها تعبيراً مستقلاً عن كثير من ذات النزعات التي أدت إلى النهضة ، وفي مقدمتها النمو الاقتصادي الأساسي الكبير الذي حققه المجتمع الأوروبي وما رافقه من نشوء الطبقة المتوسطة . وإننا لنجد وراء كل من الحركتين ، ولكن بأشكال مختلفة ، نفس الفردية ، والرأسمالية والقومية ، ونلحظ أنهما كلتيهما انتهتا بطريقة متماثلة إلى مذهب التطهير والإصلاح في المسيحية Puritanism الذي

عاد فأكد فكرياً اعتقادات القرون الوسطى . ولا يدين العقل الحديث للنهضة أو للاصلاح الديني مباشرة بالعالم الفكري الذي يعيش فيه الآن ، بل إنه يعود إلى حركة علمية متأخرة نشأت في القرنين السابع عشر والثامن عشر . لكنّ قسماً كبيراً من مثله العليا والأغلبية من المؤسسات التي تبلور فيها تعود إلى ذلك الدور المبكر . وقد حطم العالم الذي أخذ في الاتساع قيود الحياة القديمة في جميع أشكالها . ومع ذلك فالناس لم يكونوا مهيئين بعد لأن يتخلوا عن عالمهم القديم . فأخذوا يحاولون بمختلف الطرق التوصل لحل وسط وتجديد بناء الأجزاء القديمة . وقد كانت حركة الإصلاح الديني هي هذا الحل الوسطي ، غير أنه كان لا بد للزمن أن يتخطى هذه الحركة بدورها . فحركة الإصلاح هذه كانت من القرون الوسطى في اعتقاداتها . ولكنها كانت من العصر الحديث في مثلها العليا وفي أساليبها العملية . وكانت تحمل في ذاتها بذور الانحلال والولادة الجديدة معاً .

إننا لن نقوم هنا بتقصي آثار العدد اللامتناهي من النزعات التي تجمعت فأدت إلى حركة الإصلاح الديني ، أو أن نسعى لأن نحدد إلى أي مدى كان انتشارها يعود إلى كراهية الناس من نظام ديني شكلي في العبادات ، أو ثورتهم عل الملك الروحي الأجنبي في روما ، أو إلى رغبة الأمراء والتجار في نهب ثروات الكنيسة . والحقيقة أن عصر الإصلاح لم يكن في الواقع عصراً كثير التدين ، فكانت مناهضته للرهبانية صادرة عن نزعة قليلة الارتباط بالإيمان الديني أو التقويم الأخلاقي . لكنها على أي حال دفعت إلى مسرح الحياة الأوروبية بنفر من كبار قادة الأخلاق والدين . وكان من نتيجة نجاحهم في تحطيم قوة كنيسة روما الشاملة أن توجهت القوى التي ساندتهم في البدء ، لأسباب مختلفة بينها الحسن وبينها السيىء وما بين هذين ، فاندفعت في تيار قوي من الإيمان والطهر . وإذا كان عصر حركة الإصلاح عصراً غير ديني ، فالعصر الذي تلاه والذي ظهر فيه مذهب التطهير في النصرانية وحركة الإصلاح الكاثوليكي المقابل له ،

كان عصراً دينياً . فأهمية الدين كانت ضئيلة في عالم شكسبير وسبنسر . لكن الدين كان كل شيء في عالم ملتون . غير أن قادة الفكر كانوا بالفعل قد صدفوا عن حقل الدين ليتجهوا صوب العلم فمهدوا بذلك الطريق لما تم في القرن الثامن عشر من قطع كل صلة بالدين .

وسنحاول أن نزن قيمة مختلف التغيرات الفكرية التي حققها كبار المصلحين داخل الكنيسة الكاثوليكية وخارجها ، وأن نقدر إسهام كل منها في تكون العقل الحديث . فهؤلاء الرجال لم يكونوا من أبناء العصر الحديث ولم يجابهوا مشاكل هذا العصر . بل كانوا من القرون الوسطى بشدة وقوة . وحاولوا – في وجه التغيرات المتزايدة التي كانت تقع حولهم – أن يحلوا مشاكل القرون الوسطى بطريقة جديدة . ونحن أبناء اليوم – الذين لم تعد مشاكلهم لتشغلنا قط – نجد بصورة طبيعية أن أكبر تأثير لهم كان في مختلف الأفكار الفرعية التي تجمعت حول هدفهم الأساسي . ولكن النهضة أيضاً – وإن كانت أقل اتصالاً بالقرون الوسطى – فقد كانت مع ذلك شديدة البعد عما يهتم به العالم الحديث ، إذا كنا نعني بالعالم الحديث العالم الصناعي العلمي الذي يعيش معظمنا فيه اليوم .

ومع أن التغيرات الدينية التي نشأت عن حركة الإصلاح قد ترجع إلى أسباب أخرى ، لكنها تغيرات جوهرية على كل حال . ولو لم يوضح لوثر للناس طريقاً للخلاص خارج كنيسة القرون الوسطى ، لما استطاعوا قط أن يقطعوا صلاتهم بروما لأسباب سياسية أو ينهبوا الأديرة طمعاً في ثرواتها . وسواء أكانت الاعتقادات الدينية الجديدة مجرد تأويلات عقلية أم لم تكن فقد كانت على أي حال تبرر كل أمر . وحركة الإصلاح تمثل من الناحية الدينية ثلاثة أمور : أولاً تبسيط مجموع العقيدة المسيحية ، مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها واعتبارها الدعائم الاساسية . ثانياً التشديد الفردي على الخلاص واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها ، واعتبار الدين أمراً شخصياً داخلياً عميقاً . ثالثاً ما نتج عن ذلك من إهمال

لنظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة القرون الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة . ومن الواضح أن هذه التغيرات على شدة تأثيرها في مركز الكنيسة كجهاز للخلاص ، لم تمس بشيء مجموعة الدراما المسيحية وتصويرها لقدر الإنسان. كذلك لم تمس العقيدة الأساسية في فساد طبيعة الإنسان وانحطاطها وغضب الله وقصاصه الأبدي . ولم تتعرض أبداً لحاجة الإنسان القوية للخلاص ، وحياة الخلاص المتعالية على الطبيعة التي تتم بوساطة تضحية المسيح والفكرة التقليدية عن عمل المسيح كمنقذ للانسان . وهو عمل قد يكون صوفياً أو سحرياً ، ولكنه مستقل تمام الاستقلال عن كمال تعاليمه أو صفاته الأخلاقية . وقد كان المذهب البروتستانتي متفقاً في كل ذلك تمام الاتفاق مع كنيسة القرون الوسطى ومعارضاً تمام المعارضة لإنسانية النهضة التي كانت نظريتها الأساسية كما رأينا التشديد على مكانة الإنسان الطبيعي وقيمته . وهكذا فالمصلحون الكاثوليك والبروتستانت حين جددوا تأكيدهم معاً على عقائدهم التقليدية في مجمع ترانت ، أثبتوا أن حركتي الإصلاح البروتستانتي والإصلاح الكاثوليكي المعاكس كانتا رد فعل يمثل القرون الوسطى ضد الاتجاهين الطبيعي والإنساني المتزايدين ، اللذين قدر لهما أن يطبعا بطابعهما العصر الحديث أكثر فأكثر .

روح الإصلاح في القرون الوسطى

لم يأت لوثر بشيء جديد في جميع هذه الأمور . فلقد وجدت داخل الكنيسة منذ القرن الثالث عشر بل قبله ، نفس هذه النزعات المنادية بالتبسيط والفردية والإخلاص بدون الطقوس الخارجية . أما الفئات الرئيسية الثلاث التي حاولت بمختلف وسائلها تقويض سلطة الكنيسة فهم الصوفيون ، والمصلحون الكاثوليك الأوغسطينيون . وقد نجح لوثر فقطع الصلة مع الكنيسة القديمة لأن الشروط الاجتماعية غير الدينية كانت قد هيأت الأسباب لثورته .

أما الصوفية فقد وجدت داخل الكنيسة من أيام بولس ، ولكنها أخذت تقوى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كرد فعـــل طبيعي للفلسفة السكولاستيكية العقلية والاتجاه الشكلي الآلي المتزايد في نظام الرهبانية . وجاء كبار متصوفي الألمان كماستر إيكهارت Eckhart وتاولر Tauler وسوزو Suso مؤلف كتاب اللاهوت الألماني الذي أثر تأثيراً قوياً على لوثر ، فشددوا جميعاً على الخلاص الشخصي ، بصرف النظر عن أي شيء آخر . وقد سعوا لأن يحققوا ذلك بوساطة اتحاد مباشر بالكائن الإلهي عن طريق التأمل والصلاة دون وساطة الكاهن أو الطقوس . ومع أنهم لم ينكروا المذاهب التقليدية لكنهم أهملوا الأخذ بها فكانوا بذلك قوة هدامة . جاء في كتاب اللاهوت الألماني : « لقد تبين الآن ما يساعدنا أو يتقدم بنا صوب الاتحاد مع الله . فلا التمارين ولا الكلمات ولا الأعمال ولا أي مخلوق أو أفعال أي مخلوق تستطيع أن تفعل ذلك . لهذا يجب أن نهمل جميع الأشياء وأن ننبذها جانباً حتى لا نفترض أو يخيل إلينا أن أية كلمات أو أعمال أو تمرينات أو براعة أو حيلة أو أي شيء مخلوق يستطيع مؤازرتنا لإدراك ذلك الهدف . لذلك وجب أن نترك جميع هذه الأمور على حالتها الراهنة ونتحد مع الله »[1]. مثل هذا التقى البسيط القوي كان في القرن الرابع عشر واسع الانتشار في ألمانيا .

ومنذ ظهور فرقة الألبجنسيان في القرن الثالث عشر ــ تلك الفرقة التي وعظ دومينيك ضدها ، وشن البابا أنوسنت الثالث حملة صليبية عنيفة عليها ــ وجد ضمن الكنيسة مصلحون هاجموا البابوية على أساس مزيج من التقى والوطنية . واتخذوا جميعاً تعاليم القديس أوغسطين سنداً لهم في كفاحهم . وهو كما رأينا يجمع إلى جانب الإيمان الكاثوليكي ضمن كنيسة منظمة ، اهتماماً شخصياً قوياً بالنعمة باعتبارها قوة تأتي مباشرة من الله لتمكن طبيعة الإنسان العليا من الظفر على طبيعته الدنيا . وكان في طليعة هؤلاء الأوغسطينيين القادة الوطنيون أمثال جون وايكليف J. Wyclif

الإنجليزي الذي عاش في القرن الرابع عشر ، وجون هاس J. Hus من بوهيميا الذي عاش في أوائل القرن الخامس عشر . وقد قال هؤلاء – متبعين في ذلك تعاليم أوغسطين – بأن الكنيسة الصحيحة تتألف من أولئك الذين انتقاهم الله للخلاص ، وانها ليست مرادفة لكنيسة روما . وبالاستناد إلى هذه النظرية لم يكن للانتماء إلى الكنيسة المرئية والمساهمة في طقوسها أي تأثير على خلاص الإنسان . وأصبح النظام الكاثوليكي بكامله غير ضروري . وبالطبع دفع هاس حياته ثمناً لهذا الموقف . أما انتقاد وايكليف المرير للبابا ، ووصفه إياه بأنه عدو المسيح ، وحملته على خطيئات الرهبان ، ودعوته إلى الرجوع إلى التوراة واعتبارها المرجع الأخير – بعد أن ترجمها أولاً إلى الإنجليزية – هذه كلها مهدت الطريق إلى الثورة .

ومع أن أتباع الحركة الإنسانية من أبناء الشمال عارضوا الفكرة القائلة بانحطاط طبيعة الإنسان معارضة مطلقة ، إلا أنهم ، لأسباب مختلفة ، دعوا إلى التغيرات الثلاثة ذاتها . فلقد سعوا بدورهم أيضاً إلى تبسيط المسيحية وذلك بإعتاقها مما انتهت إليه من لاهوت معقد وطقوس دينية ، مع أنهم لم يقصدوا التشديد على الخلاص الصوفي بل على الديانة الأخلاقية كما وردت في الأناجيل . ولقد شدد هؤلاء أيضاً على اعتبار الدين في جوهره أمراً شخصياً ، مع أنهم اعتبروه بأنه قبل كل شيء حياة محبة وعطف وصبر . وهزئوا بدورهم أيضاً من نظام الطقوس والرهبانية وهاجموه ، لا من حيث مفاسده فحسب ، ولكن من حيث جوهره أيضاً . وحاولوا بوساطة عملهم العلمي في نشر التوراة ونقدها أن يأخذوا من الكتاب المقدس حجة لهم ضد ما اعتبروه فساداً للمسيحية في القرون الوسطى . ونبهوا – فوق كل شيء – إلى الفوارق الكبيرة بين مسيحية التوراة والنظام التقليدي ، مع أنهم فسروا الإنجيل بما يختلف تماماً عن الآراء البروتستانتية .

ولقد اكتشف لوفيفر ديتابل Lefèvre d'Etaples – الإنساني الكبير – الأناجيل بعد أن تخطى ما كان قد تجمع حولها من تفاسير وشروح

كما اكتشف أيضاً كتابات بولس التي يمكن اعتبارها بروتستانتية في جوهرها . لكن أكبر تأثير جاء عن طريق إيرازموس . فقد كان إيرازموس وهو رسول حي للعقل ، ذا روح إنسانية لطيفة ، وسيداً لطريقة التهكم اللاذع والإلماع الدقيق . وكان لسخريته وتهكمه الناعم على الإضافات التي وضعت في القرون الوسطى « لفلسفة المسيح » الخلقية والإنسانية المتسامحة أثر أكبر بكثير من أي هجوم عنيف مباشر . لكنه رغب أن يصلح الكنيسة وأن يجعل منها سنداً عقلياً للحياة الأخلاقية الطبيعية التي تستوعب المعرفة والعلم الجديدين في ثقافة موحدة شاملة . وعندما رأى لوثر يثور ثم يعود إلى عقيدة القرون الوسطى المتعالية على الطبيعة أحس نفسه مغلوباً على أمره ، قال :

« حين كنت أخوض مع هذه الوحوش المرعبة — أعداء العلم — معركة متكافئة ، إذا بلوثر يظهر فجأة ويبذر الخصام في العالم . لقد أبنت أن الأدب الإنساني الذي لم يكن ليشم منه بين الإيطاليين ، وخاصة بين الرومانيين ، إلا روائح الوثنية الخالصة قد أخذ يعظم المسيح بنبالة ... لقد تجنبت دائماً أن أتخذ صفة الوثوقي ... فالطقوس كانت تغرق العالم في سبات عميق دون فعل المخدرات . والرهبان ، أو بالأحرى أشباه الرهبان ، كانوا يسيطرون على ضمائر الناس لأنهم أوثقوهم بعقد لا تحل » . [٢]

ويمكن اعتبار إيرازموس — بالاستناد إلى ما نتجادل فيه اليوم — مجدداً من داخل الأوضاع القائمة ، لا مصلحاً جذرياً مثل لوثر .

الثورة الدينية

هذه الفئات الثلاث مهدت الطريق أمام التغيرات الدينية الخاصة التي نشرتها الثورة البروتستانتية بين أبناء الشعب . وعندما نصف الأفكار الهامة في البروتستانتية علينا أن نتذكر أنه سرعان ما ظهر فريقان جمع بينهما المعارضة للكنيسة والاتفاق على التغيرات الجوهرية التي ناديا بها . ولكنهما اختلفا في العقيدة اختلافاً كان يكفي ليسبب تباعداً كبيراً في الأفكار والمثل

العليا الواسعة التي خلفاها لنا. فأما الفريق الأول فكان ذلك الذي أسسه لوثر نفسه، والذي سرعان ما أعطاه ملانختون Melanchthon شكله العقلي وصبغه بالصبغة السكولاستيكية، وجعله أقرب إلى الكاثوليكية. وقد حصر انتشاره في ألمانيا والبلاد السكندينافية. وأما الفريق الثاني فقد باشر وضع أسسه زفنكلي Zwingli — وهو معاصر للوثر عاش في سويسرا وسبقه كالفان في نظام عقلي ونشره من بلدته جنيفا إلى جنوبي ألمانيا وهولاندا وفرنسا وسكوتلاندا وإنجلترا. والفرق بين عقيدة لوثر والعقيدة المتجددة يعود قسم منه إلى الفرق بين شخصيات مؤسسي الفرقتين، والقسم الآخر إلى أن القوة المحركة الأولى وحيوية الثورة بقيتا مستمرتين في اللوثرية، بينما كان كالفان ينتمي إلى الجيل الثاني الذي تميز بكونه اهتماماً بالنظم العقلية والمؤسسات الدينية. ولم يكن لوثر منتمياً إلى حركة «الإنسانيين» المنادين بالإصلاح والمتضلعين في القانون، ولم يتأثر بالعوامل الفكرية والعقلية السائدة في أيامه. بل كان رجلاً اجتاز تجربة دينية شخصية شديدة حتى لقد تركز اهتمامه حول الحياة الدينية العملية. أما كالفان فكان مصلحاً من «الإنسانيين» ومن المتضلعين بالقانون. وقد حاول أن يبني نظاماً عقلياً متماسكاً بالاستناد إلى سلطة الكتب المقدسة. وبينما كان لوثر ذاتياً وصوفياً، كان كالفان نظامياً وعقلياً. وبينما أعطت عقيدة لوثر أحسن ثمارها في التقى الشخصي والحياة الأخلاقية العفوية كان مذهب كالفان جماعياً حاول أن ينظم الحياة الإنسانية حتى آخر تفاصيلها بالاعتماد على سلطة دولة دينية. وكان مذهب لوثر أرستقراطياً محافظاً من الناحية الاجتماعية، شجع الاتجاه القومي النامي بتشديده على سيادة الدولة، وحاول المحافظة على كل شيء قديم لم يعترض عليه. بينما كان مذهب كالفان ديمقراطياً، وإن يكن ذلك بصورة غير مباشرة، وجذرياً بمعنى أنه عارض الملوك والأمراء باسم الله، ورفض كل ما لم يجد في الكتاب المقدس تأييداً له.

إنجيل لوثر

يسيطر على نظام لوثر بكامله شعوره العميق بالخطيئة والكفاح الداخلي والراحة الروحية والسلام اللذين أدركهما عندما وجد في إنجيل المسيح الشفقة الإلهية والمحبة المتسامحة إزاء جميع الضالين. وقد ساقه هذا إلى أن يرى في فساد الرجل الطبيعي وتدهوره، الحقيقة الأساسية في التجربة البشرية، وأن يعتقد أن الخلاص من غضب الله هو حاجة الإنسان القصوى. وبمجرد اعتقاد المرء برسالة الإنجيل التي تبشر بإله محب لطيف فإنه يدرك الخلاص ويحقق السلام المنشود. فلا حاجة بعد ذلك للخشية من آلام الجحيم أو إلى تبديل طبيعة الإنسان الأخلاقية بوساطة طقوس الكهان وما بها من قوة سحرية. ووساطة الخلاص – بهذا المعنى من إعادة الإنسان إلى حظيرة الرب – هي الإيمان وحده، الإيمان أن الله هو الأب المحب الذي يبحث عن القطيع الضال ويرحب بعودة الابن الذي يبغي التكفير عن إسرافه على نفسه. ولم يعد في استطاعة الإنسان قط أن يشتري مرضاة الله بضروب الإحسان، وتأدية الطقوس، ودفع مال للكهنة، أكثر مما يستطيع أن يحظى بمحبة والده الأرضي بمثل هذه الوسائل الأنانية النموذجية. ونشأ عن اعتقاد لوثر العميق أن مثل هذا الإيمان المنقذ يجب أن يأتي بحرية من الله ذاته، أثناء بحثه عن أبنائه الضالين بمحبته اللامتناهية، نشأ عنه اقتناع أكيد بأنه ليس بمقدور الإنسان أن يدرك الإيمان إلا بفضل من الله. وهكذا اتفق مع أوغسطين بالاعتقاد بالقدر، وبأن الله اصطفى بحكمته أولئك الذين سيكشف لهم عن طبيعته ويهبهم السلام. ولما وجد في المسيح وحده رسالة الإله المحب فقد شدد على أنه لا يمكن أن يوجد إيمان خارج المسيح. وقد نتج عن هذا الموقف أن اعتبرت محاولة توما الاقويني لأن يجد الله بالعقل الطبيعي بأكملها، كما اعتبرت الفلسفة السكولاستيكية كلها عديمة الجدوى بالنسبة للوثر. إلا أن ملنختون نجح بإعادتها إلى مكانها في زمن متأخر.

اعتقد لوثر – كما سبق ورأينا – أن ما يأتي به الإيمان من شعور بالتحرر

من خوف العقاب يعتق الإنسان من جميع الجهود الانانية فتصبح الحياة المسيحية ، هي خدمة الإنسان للانسان ، خدمة عفوية مصدرها الثقة المطلقة بمحبة الله . وهكذا فإن المسيحي يرى أن الحياة والمثل العليا الإنسانية تنبع من ثقة عميقة بنزعات الإنسان . وقد اتفقت تلك الفئة من أتباع لوثر التي حافظت على هذا القسم من تعاليمه تمام الاتفاق تقريباً مع أصحاب الحركة الإنسانية . وهذه الطريقة في الخلاص التي بنيت على حاجة سادت في القرون الوسطى كان من نتيجتها بناء طريقة جديدة في الحياة تمام الجدة ، أفسحت مجالاً واسعاً لانصراف الإنسان إلى الأعمال الاقتصادية .

ولما كان الخلاص ثمرة الإنجيل ، أصبحت غاية الكنيسة بالنسبة للوثر غاية تبشيرية بالدرجة الأولى مهمتها نشر الإنجيل . فحيثما وجد الإنجيل وجدت الكنيسة . لذلك يجب أن يوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان الضروري الشامل . ولكن لا حاجة في سبيل ذلك إلى الكهنة والطقوس السحرية . ولئن أخذ نفر من الناس على عاتقهم مهمة الوعظ فإن صناعتهم هذه ليست أكثر قداسة من صناعة الإسكاف المتواضع . فإذا كنا نعني بالراهب رجلاً يسهل عليه التوصل إلى الحظوة الإلهية كان جميع المؤمنين رهباناً على السواء . « لسنا ملوكاً فحسب أو أكثر الناس حرية فحسب ، ولكننا أيضاً رهبان إلى الأبد . وهي منزلة أشرف من منزلة الملوك بكثير ، لأن تلك الرهبانية تؤهلنا لأن نظهر أمام الله ، وأن نصلي من أجل الآخرين ، وأن يعلم بعضنا البعض الأمور الإلهية » .[٣] ومع أن لوثر اعتقد أن الإنجيل وحده كان ضرورياً بالحقيقة ، فقد احتفظ من الرموز التي تدل على محبة الله وتسامحه بالمعمودية والعشاء السري .. فبوساطتهما أيضاً يمكن أن يتولد الإيمان لأن محبة الله تدعونا من خلالهما .

وجد لوثر هذا الإنجيل — أو كلمة الله في التوراة . فالتوراة وحدها تعطي الكتاب المقدس قيمته الحقيقية . ولم تكن التوراة أساس إيمان لوثر . بل كانت تجربته الخاصة التي وجد في التوراة تأييداً لها . ولكنه بطبيعة الحال

اضطر لأن يزيد في الرجوع إليها والارتكاز عليها في الرد على خصومه. وهو لم يعتبرها قط معصومة عن الخطأ، بل استعمل الإنجيل باستمرار مقياساً لما فيها من الخطأ والصواب. فإنجيل يوحنا ورسائل بولس الرسول كان لهما المقام الأول بالنسبة إليه. فأما إنجيل مرقص فقيمته زهيدة جداً، وأما كتاب الرؤيا فلا قيمة له على الإطلاق. ومع أن مرتبة الحق الفردي في تأويل الإنجيل قد تناقصت أهميتها نوعاً ما نتيجة المجادلات المتأخرة، فإن أتباع لوثر لم يتخلوا عن هذا الحق قط، لأن الإيمان بالنسبة إليهم لم يعن أبداً مجرد التمسك بالتقاليد. فالاعتقاد، كالحياة الأخلاقية، هو ثمرة الإيمان لا جوهره.

نظام كالفان

لم تكن المحبة الإلهية التي وجدها لوثر في الإنجيل هي التجربة الأساسية بالنسبة لكالفان والمتجددين من البروتستانت، وإنما الحس الدقيق بإرادة الله المسيطرة وسلطته. فقد أصر كالفان بمنطق قاس على فساد الإنسان الكامل وعجزه أمام قوة الله الساحقة. فالله هو الحاكم العظيم وعلى الإنسان أن يخضع له خضوعاً مطلقاً. ومن هنا كان الإنسان بحاجة إلى معرفة بأوامر الله وإلى قدرته على تنفيذها. ولما كان الله كلي القدرة كان الخلاص بين يديه. فهو ينقذ من يشاء ويعذب من يشاء، ومن أدانه كان مقدراً له أن يصبح طعمة للنار الأبدية. فأما من أنعم عليهم فيشهدون برحمته، وأما من غضب عليهم فيشهدون بعدله. وكلاهما يشيران الى مجده. هذه هي الغاية الوحيدة التي خلق الإنسان من أجلها: أن ينفذ إرادة الله. وغاية الإنسان القصوى، بصرف النظر عن أهدافه الشخصية، هي تمجيد الله والتمتع بحضرته إلى الأبد. لا ريب في أن جيلنا يجد في جميع هذه الأمور قسوة ووحشية ولا أخلاقية مريرة. ولكن يفوته في الأمر ما في التعلق المطلق بشيء خارج عن الذات من سمو متجرد عن كل أنانية ــ التعلق المتفاني

بتلك الإرادة الكبيرة التي هي في ذاتها مقياس الحق . ولقد أصاب مذهب كالفان موقعاً عميقاً ، فهو لم يكن مجرد تعظيم للملكية المطلقة ظهر بشكل طبيعي في عصر حكام النهضة المستبدين ، بل كان أكثر من ذلك تعبيراً ووحياً عن الاستسلام المطلق لإرادة الأمة وللشعور الوطني . قد لا نأبه لذكرى أولئك الذين كانوا يبتهجون بالموت في سبيل المجد الإلهي ، ولكن أكثرنا يشعرون بأن التضحية بالحياة والضمير في سبيل مجد بلادنا هي في الحقيقة الفرح الأسمى . إن وجه الشبه بين الشعورين واضح ، وقد كان لكالفان تأثير كبير في تشجيع هذا الشعور القومي .

ذهب كالفان إلى أن الله أعد الناس ، لا للخلاص فحسب ، بل للقداسة أيضاً . ومن هنا ينبع كامل مفهومه للحياة المسيحية . إذ لما كانت القداسة تشير إلى أن الله قد اصطفى الإنسان لينقذه ، فقد اجتهد أتباع كالفان ، في حماسة كبيرة ، أن يعيشوا حياة صالحة . ومع أن المجددين وأتباع لوثر معاً أخرجوا الخلاص من مقدور الإنسان وقرروا أنه لا جدوى للسلوك الصالح في تحقيقه ، فقد شكلوا مع ذلك حافزاً من أجل تقدم الحياة الأخلاقية . وفي اندفاع من الفرح العنيف الناشيء عن الإيمان بالقدر ، اعتقد الناس أن الله دعاهم إلى تنفيذ أوامره . فوقفوا في وجه ملوك الأرض في كرامة تكاد تتدهور إلى غطرسة روحية ، ورفضوا الطاعة لهم . وهكذا مع أن كالفان ذاته كان أرستقراطياً مزهواً ، فإن أتباعه ساروا في الطريق التي تبدأ بالحكم الديني وتنتهي إلى مفهوم الحرية المدنية بل الديمقراطية . ومع أن الطريق كان متعرجاً ، فليس صدفة إذن أن يقوم أصحاب مذهب التطهير بمحاربة الحكم الاستبدادي في إسكوتلندا وإنجلترا وماساشوستس .

وتنحصر الحياة المسيحية بالنسبة لكالفان في خضوع شديد لأوامر الله . فالرجل الصالح يطيع أوامر الله ، لا لأنها خير في ذاتها ، ولكن لأن الله أمر بها . ولم يؤمن كالفان مطلقاً بما نادى به لوثر من حرية المسيحي ومن ثقة بالخير العفوي في الإنسان ابن الله . أما الحرية المسيحية بالنسبة إليه فهي

التحرر من أوامر الإنسان ، أي من الطقوس الكاثوليكية ، ومن كل تأدية للطاعة الحرفية لله . فالمسيحي يجب أن يخضع خضوعاً تامّاً حرفياً لقانون الله . « لقد ضمن الله في قانونه كل ما يعود إلى المقياس الكامل في الحياة الصالحة ، حتّى إنه لم يبق للانسان ما يضيفه إلى ذلك القانون الموجز » .[٤] ومن هنا لم تكن مهمة الكنيسة بالنسبة إليه –كما كانت بالنسبة للوثر إعلان الإنجيل لجميع الناس ، وإنما تدريب المؤمنين على القداسة والصلاح . ويجب أن يكون هذا التدريب أرستقراطيّاً مقتصراً على فئة معينة ، وأن يتم – في ناحيتي العقيدة والأخلاق – بإرشاد أساقفة الكلمة ، وهم الذين تمكنهم حكمتهم البالغة من البحث عن إرادة الله المسيطرة . ولكن أساقفة كالفان بالرغم من جميع سلطاتهم ، لم يكونوا ليشكلوا طبقة رهبانية . فقد حكموا الناس بتفوقهم بالقداسة والمعرفة لا بقوة نعمة سحرية يمتلكونها بأيديهم . لذلك أصبح الوعاظ المتجددون طبقة من الناس متميزة بذاتها ، ولم يكن لها – على وجه العموم – مثيل قط في طبقة الرهبان الكاثوليك .

وأصبحت التوراة لا مجرد ركب للانجيل –كما كانت عند لوثر – بل السلطة السامية المعصومة عن الخطأ في جميع الأمور . فالإيمان هو العقيدة السليمة والصلاح إطاعة أوامر الكتاب المقدس . ولئن عجزت الكنيسة الكاثوليكية عن السيطرة على الناس فما ذاك بسبب فسادها وإنما لخطأ تأويلها للتوراة . وقد حاول كالفان أن يستنبط من العهدين القديم والجديد خطة للحياة الصحيحة بجميع تفاصيلها ، تلزم كل إنسان . وأقام في الحكومة الدينية التي أسسها في جنيف سلطة روحية منظمة ، ذهبت في رعايتها لأفكار الناس وأفعالهم ، إلى أبعد مما ذهبت إليه كنيسة القرون الوسطى في أوجها ، وادعت لنفسها حق تنظيم الدولة والمجتمع ، والعلم والتربية والقانون والتجارة والصناعة وفقاً لمقتضيات الوحي السماوي . وطبيعي أن يعني ذلك سيطرة الكنيسة في جميع الأمور ، ودعوة الحكومة المدنية لتنفيذ أحكامها . وبينما عهد لوثر إلى الدولة بسلطة تقرير ما كان متفقاً مع الإنجيل واجتثاث ما كان مخالفاً له ،

عاد كالفان فأكد سيادة الكنيسة التي تمتعت بها القرون الوسطى. لكنه لما كان قد قطع الصلة بالكنيسة الواحدة الجامعة، وكانت كنائسه قد تشكلت على أساس قومي، كانت النتيجة مماثلة لما دعا إليه لوثر، وهي تقوية سلطة الدولة القومية إلى مدى كبير، ما دامت هذه الدولة تطيع أساقفة الكنيسة. ولما كانت فحوى الحياة الصالحة التي وجدها في الكتب المقدسة تؤيد فضائل حياة الجهد والكدح، فقد ساعدت سلطة كالفان حرية لوثر في تشجيع الرأسمالية الناشئة وفي التقرب من الطبقة المتوسطة.

والخلاصة أن مذهب لوثر ينادي بإله محب متسامح، وحياة مسيحية قائمة على السلام والعفوية، غايتها خدمة الناس في الحياة الدنيا، وكنيسة مبشرة، ودولة ذات قول فصل في أمور العقيدة. أما مذهب كالفان فينادي بإله قوي مطلق، وحياة مسيحية تقوم قدسيتها على إطاعة قانون الله وتعمل على خدمته، وكنيسة لتنظيم حياة الناس تعلو على الدولة. ولقد اتفق كلاهما على هداية الناس إلى طريق للخلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية، وعلى تحريرهم من الطقوس الشكلية، وعلى الاستغناء عن الرهبانية، وعلى اعتماد التوراة مرجعاً أعلى. واتفقا، ولكن بصورة ليست مباشرة إلى الحد السابق، على تقوية الاتجاهات الرأسمالية والصناعية والتجارية السائدة في عصرهما، كما اتفقا أيضاً على الفردية وسيادة الدولة القومية. ومن مناقضات الأمور أن رفض لوثر في أن يطبق ديمقراطيته الدينية على الحياة السياسية انتهى إلى تشجيع الاستبدادية في السياسة، بينما انتهى تشديد كالفان المطلق على قوة الله والخضوع لإرادته إلى تشجيع قوة الفرد ضد كل سلطة أرضية.

الإصلاح الكاثوليكي

بينما كانت تقع هذه التغيرات في الحياة الدينية في أوروبا الشمالية، كانت تجتاح الكنيسة الكاثوليكية نفسها حركة إصلاح كبيرة قربتها من كثير

من النزعات التي وجدت في البروتستانتية إفصاحاً عن نفسها . ولم تكن هذه الحركة في داخل كنيسة القرون الوسطى كلها رد فعل لحركة الإصلاح الديني البروتستانتي ، بل كانت في الغالب تعود إلى النمو الطبيعي للقوى التي أوجدت البروتستانتية أكثر مما تعود لدافع الثورة ذاتها . كانت الفلسفة السكولاستيكية كما رأينا ، حركة رابطة ، ترتكز أسسها إلى حد ما ، إلى الطبيعة . وقد لعبت كل من الحركتين الصوفية والإنسانية دوراً مهماً في إعادة توجيه القوى الكاثوليكية . أما الحركات الإصلاحية ، وبصورة خاصة المجامع الكبيرة التي عقدت في القرن الخامس عشر والتي جرت محاولة فيها لتحويل البابوية إلى حكومة دستورية ، فهي بالرغم من فشلها في قلب الملكية البابوية قد أحدثت تخمراً جديداً . فقد مرت فترة خيل فيها أن البلاط البابوي Roman Curia الذي تشبع بروح النهضة الإنسانية الجديدة قد يقوم بتجديدات دينية أكثر شمولاً في قطعها الصلة مع القرون الوسطى مما فعل لوثر .

لكن عوامل شتى حالت دون تحقيق ذلك . فالنهضة في إيطاليا كانت جد قوية ، وحصرت اهتمامها في هذا العالم الأرضي إلى حد أنها لم تكن لتقنع بالحل الوسط الذي جاءت به البروتستانتية . وحين لم تكن قاطعة في إلحادها ، فهي إن اهتمت بالدين أصلاً لم تكن تهتم به إلا قليلا . وعلاوة على ذلك فقد كانت أرستقراطية في أساسها ففضلت أن تظل الجماهير تحت حكم نظام كان معظم قادة الكنيسة ينظرون إليه بريب بل بسخرية . وكان مركز البابوية أيضاً في إيطاليا فتدفقت الأموال الواردة من باقي أوروبا على الصناديق الإيطالية . لكن أهم العوامل الاجتماعية أثراً كان اطراد نمو قوة إسبانيا السياسية . فتلك البلاد التي انتهت حملاتها الصليبية الطويلة ضد المسلمين بتوحيدها قومياً ، وبانتشار موجة من التعصب الشديد للكاثوليكية في ربوعها تمكنت من جر الكنيسة إلى تأييد الملكية المطلقة . وعندما ورث شارل الخامس إمبراطوريته الشاملة ، وجد من مصلحته السياسية أن يستخدم البابوية لتأييده في جميع ممتلكاته ، مع أنه شخصياً كان يرغب في إجراء

بعض الإصلاحات المعتدلة . وانتشر في اسبانيا إحياء ديني صادق يمكن قياسه بالإحياء الذي جاءت به البروتستانتية ، إلا أنه كان أكثر انطباعاً بالقرون الوسطى . وقد امتد إلى جميع ممتلكاته . أما الباباوات الإيطاليون الذين كانوا يفضلون كنيسة تتجه اتجاهاً إنسانياً لتنسجم مع روح النهضة ، فقد جرفهم أخيراً هذا التيار بعد أن طال استسلامهم له . ومنذ ذلك الحين انتشرت في المناطق التي ظلت تابعة للكنيسة الكاثوليكية ، لأسباب جلها سياسية قومية ، روح رجعية تستند إلى تعصب وتضييق يفوقان ما عرفته القرون الوسطى . وكانت هذه الروح مناوئة لحياة النهضة الحرة بقدر ما كانت البروتستانتية مناوئة لها . وقد تمكنت من أن تكبت بشدة ذلك الإيمان الجديد بالحياة الطبيعية للانسان الذي اقتبست عنه البروتستانتية فأدى ذلك الى انفجار ثان تدعمه في هذه المرة أسس العلم الجديد ، كانت مظاهره ما تميز به عصر التنوير في القرن الثامن عشر من عداء للرهبانية . وكانت الوسائل التي لجأ إليها رد الفعل هذا تمثل القرون الوسطى . وقد اتخذ أشكالاً كثيرة : كمجمع ترانت الكبير ، والدعوة الجديدة إلى العقيدة التقليدية ، وتشكيل طريقة رهبانية جديدة هي طريقة اليسوعيين ، والإكراه الجديد على العقل والجسد ، ومحاكم التفتيش الاسبانية التي ذاع صيتها الفاسد ، ومحاكم التفتيش الإيطالية التي كانت أكثر منها اعتدالاً ، وتحريم الكتب بلوائح دورية . وبالاعتماد على جميع وسائل الضغط المتقدمة ، بقيت بلاد جنوبي أوروبا الوسطى والبلاد اللاتينية ، في حظيرة الكنيسة الكاثوليكية ، كرها في بادىء الأمر ، ما لبث أن تحول إلى إحياء ديني صادق .

إن الإصلاح الكاثوليكي – ويعود أوله إلى عهد البابا بولس الثالث الذي تولى كرسي البابوية عام ١٥٣٤ – هو في الواقع الجزء المقابل ، لا لعصر كبار المصلحين البروتستانت بل لعصر البروتستانتية الذي تلاه والذي ظهرت فيه فرقة المتطهرين في المسيحية . وهاتان الحركتان تتشابهان إلى حد بعيد . ولقد صاغ مجمع ترانت نظام القرون الوسطى في العقائد الدينية

وأكده بكامله ، مضيقاً بذلك الحياة الفكرية في الكنيسة ، وجاعلاً إياها قل مرونة وأكثر شبهاً بالعقائد البروتستانتية المتشددة. هكذا أصبح للكنيسة أخيراً لاهوت محدد دقيق — بعد أن كانت فيه مرونة كبيرة في القرون الوسطى — مما جعل الكاثوليك ينصرفون عن الأبحاث اللاهوتية ويتمتعون داخل الكنيسة بحرية تفوق ما عرفته أية فرقة بروتستانتية حتى وقت قريب. وأصبحت معظم المجادلات اللاهوتية الكاثوليكية بعد الآن ، تدور حول أمور الرهبانية كسلطة البابا النسبية وسلطة الأساقفة. ثانياً : تميزت الكاثوليكية والبروتستانتية معاً بميل ظاهر «للتطهر» في الموقف الأخلاقي. ثالثاً : لما كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتمد اعتماداً كبيراً على تأييد بلاد معينة لأسباب قومية ، فقد أخذت تتسع أكثر للروح القومية الناشئة كما فعلت البروتستانتية قبلاً. وأخيراً نشأ في قسمي المسيحية اهتمام واضح في التربية وذلك لتدريب رجال الدين ولنشر التعليم العام. وكانت الكنيسة الكاثوليكية في كل ذلك تعكس تأثير ذات النزعات التي أدت إلى ظهور البروتستانتية.

الثورة الأخلاقية

لقد كنا ننظر حتى الآن في التغيرات الدينية الهامة التي اوجدتها حركة الإصلاح الديني. ومع أن هذه التغيرات كانت عظيمة في أهميتها ، إلا أنها جلبت معها تغيرات أكثر أهمية بالنسبة لعالمنا الحديث اليوم ، لأنها عاشت بعد المشاكل الخاصة التي نشأت عنها وما زالت تؤثر في تحديد مقاصدنا. فقد كانت حركة الإصلاح الديني ثورة أخلاقية بقدر ما كانت ورة دينية. وقد شجبت ثنائية القرون الوسطى وما رافقها من زهد وتعلق بالعالم الأخروي ، كما شجبت اتجاه الكنيسة الشكلي الظاهري في تنظيم الحياة الأخلاقية. وكانت في جميع هذه الأمور متأثرة تأثيراً قوياً بالحركة الاسبانية في تشديدها على قيمة الحياة في هذا العالم. وكان الهدف الرئيسي عند بعض الإيطاليين من الإنسانيين ومعظم الشماليين منهم هو مهاجمة

المثل الأعلى للرهبانية بما فيه من عزلة ، وزهد ، وعزوبة ، واعتبروا أن هذه الأمور غير ضرورية للخلاص الديني ، بل هي منافية لأفضل شكل للحياة الإنسانية . ونادوا باستبدال هذا النمط من الحياد بالبساطة التي بشر فيها الإنجيل من إنسانية وطهارة في القلب ومحبة للآخرين . وشن إيرازموس معركته الطويلة لتحقيق ما دعاه « فلسفة المسيح » البسيطة والطبيعية ، التي يمكن أن نجدها في العظة على الجبل وفي أفضل تعاليم أفلاطون والرواقيين الأخلاقية . فلا الطقوس الخارجية ، ولا الاحتفالات ، ولا كفاح الرهبانية من أجل الطهارة ، ضرورية للمسيحي التقي ، ولكن البر الداخلي الذي يفصح عن ذاته بالأعمال الصالحة . قال إيرازموس في كتاب « الفارس المسيحي » :

« إن الطريقة الصحيحة لعبادة القديسين هي في تقليد فضائلهم . وهم يقيمون وزناً لذلك أكثر مما يقيمون لإضاءة مائة شمعة »[٥] والحقيقة أن نير المسيح يصبح عذباً وعبئه خفيفاً إذا لم تضف المؤسسات الوضيعة شيئاً إلى ما فرضه بنفسه . فهو لم يأمرنا إلا بأن يحب أحدنا الآخر ، وما من شيء ، مهما بلغت مرارته إلا ويلطفه الإحسان ويجعله عذباً . يمكن تحمل كل ما يتفق مع الطبيعة بسهولة . ولا شيء يتفق مع طبيعة الإنسان أكثر من فلسفة المسيح ، التي لا غاية لها تقريباً إلا أن تعيد للطبيعة البشرية الساقطة براءتها ووحدتها ... فهلاّ يقتنع الناس ويتركون المسيح يحكم بقوانين الإنجيل وأن يكفوا عن السعي لدعم استبدادهم المظلم بقوانين إنسانية » .[٦]

وما دام لوثر قد طرح جانباً جهاز الكنيسة للخلاص ، فقد وافق على هذا المثل الأعلى في الأخلاق ودعا إليه . فذهب إلى أن حياة المسيحي المتحرر من القلق حول مصير نفسه ، يجب أن تصرف في محبة خالصة وفي خدمة الناس — وهذا يعطي كرامة لأبسط مراتب الناس . ولكن يظهر أن النتيجة المباشرة لتعاليمه كانت في تخفيض المستوى الأخلاقي العام . قال إنه حين طرد شيطان البابوية ، أخذ مكانه سبعة شياطين أخرى ، إلى أن ظهر في

وتنبرج رجل اعتبر قديساً لأنه استطاع أن يقول إنه لم يخالف الوصية الأولى وإنما خالف الوصايا التسع الباقية فقط. واعتقد لاتيمر Latimer أيضاً أن حركة الإصلاح الإنجليزية تبعتها موجة من الفساد. فلقد تحطمت المقاييس التقليدية، ثم كان التشديد في المجادلات والحروب التالية على العقيدة وتم ذلك على حساب الخلق. وتدنى الرهبان في ألمانيا وإنجلترا إلى طبقة وضيعة جاهلة، وغالباً ما كانوا يحاكمون لاقترافهم جرائم منكرة. فواضح إذن أن ما أظهر كالفان من شك في «الحرية المسيحية»، وما اتصفت به الكنائس المتجددة من تنظيم متشدد كان كله تلبية لحاجة خالصة ملحة.

حياة التطهر

لكن إصلاحاً أخلاقياً أعقب الثورة الدينية. فأما في البلاد البروتستانتية فقد نشأ معظمه بين الهيئات التابعة لكالفان، حيث أخذت الفئات الداعية إلى الطهارة الأخلاقية تزداد قوة منذ منتصف القرن السادس عشر. أما في الكاثوليكية فيعود إلى إحياء مجمع ترانت. وكانت المثل العليا الأخلاقية متماثلة عند الجماعتين حتى ليمكن جمعها تحت عنوان واحد هو التطهر. وطريقة التطهر هذه في الحياة، التي أصبحت بالغة القوة في القرن التالي، هي مثل أعلى جديد في التاريخ الأوروبي، وما زالت حتى اليوم من أكثر المثل العليا انتشاراً بين الناس. وهي من عدة وجوه رد فعل للاتجاه الطبيعي والإنساني في النهضة ورفض له، حتى لقد طغت عليه خلال قرن بكامله. لكنها ليست مجرد دعوة للعودة إلى القرون الوسطى لأنها ترفض بذات الشدة مثل الرهبانية الأعلى في الزهد. وتعود قوتها بقسط وافر إلى الطريقة المدهشة التي تمكنت بفضلها من تحقيق الانسجام والسمو لمقاصد المجتمع الصناعي وأهدافه — إنها المثل الأعلى لتلك الطبقة العظيمة: الطبقة الوسطى.

كان المثل الأعلى «للرجل الشامل» في عصر النهضة: رجل يعيش في غير ارعواء ويصقل أثناء ذلك قواه إلى أبعد حد ممكن، وقد عارضه

مذهب التطهر يمثل أعلى لرجل نظم حياته على أساس عقلي ، ووقفها من أجل تحقيق غاية جدية . فهدفه سام يتطلع لأن يخدم الله ، بأفضل ما تمكنه به قواه ، وهو من أجل ذلك بحاجة إلى حس ثابت بالمسئولية ، وانضباط دقيق لا يترك مجالاً لأية قوى أن تضيع سدى . لذلك فهو عوضاً عن أن يبذر قواه في آلاف المساعي ، يفضل أن يحصرها كلها لتحقيق الهدف الذي يشعر في نفسه بأنه مدعو إليه . وهو كالجندي ، يحتم عليه شعوره بالواجب أن يبذل قصارى الجهد ، وأن يبتعد ، في رجاحة ، عما يتعارض مع ذلك الواجب . وهو لا يتناول واجبه بروح الهواية أو الغواية ، بل بجدية الرجل المحترف — بكل ما في هذا الوصف من معان دقيقة . فهو المحارب الشديد ، والحاكم القاسي الذي عرفته العصور القديمة ، تسيطر على حياته إرادة لا تقهر ، وهو كاتو Cato حقيقي بعث من جديد . وبينما شدد « الرجل الشامل » على ما نادى به الإغريق من صقل وتنمية لجميع الملكات الطبيعية ، فقد شدد أتباع مذهب التطهر على النصف الثاني من القاعدة : سيطرة العقل . ولم يكن أي من المثالين إغريقياً بشكل كلي ، ولكن لم يكن حظ أحدهما من المغالاة أكثر من حظ أخيه . وكلاهما مثلان رائعان .

وبديهي أننا حين نرسم صورة لأتباع مذهب التطهر ، فنحن لا نفكر في ذلك الرجل المزيل الذي كان فيما مضى موضعاً للكثير من السخرية والتهكم ، وفي هذا الرجل الذي آل إليه المتطهر في عصرنا الحديث الذي انحل فيه الضمير . فلنوجه اهتمامنا إذن إلى المثل الأعلى في أفضل أشكاله كما نجده مجسماً في الشاعر ملتون وفي تلك الصورة الرائعة للكولونيل هاتشنسون أحد قضاة شارل الأول . كان الكولونيل هاتشنسون ذا ثقافة عالية ، مولعاً بصيد الصقور ، والرقص ، ولعب السيف . وكان يحب الرسم والنحت وجميع الفنون الحرة وخاصة الموسيقى ، ويجيد العزف على الرباب . قالت زوجته عنه : « لم ير العالم أرق منه أباً ، ولا أعز منه أخاً ، ولا

أفضل سيداً ، ولا أخلص صديقاً » . كان يشمئز من ذلك الحب — في غير ارعواء — الذي نادت به النهضة . وكان يحب التحدث مع الحكيمات الفاضلات من النساء ، لكنه لم يرتكب إثماً في شبابه أو في رجولته . وقد اتخذ غاية لنفسه ، السيطرة على الذات وسيادة النفس والفكر والقول والعمل . وتميزت طلعته بالوقار والجد . واتسمت حياته بالانتظام والاعتدال في المأكل والرغائب . وكان ينهض باكراً « ولا يعرف إضاعة الوقت قط . ويكره أن يرى أي إنسان آخر يضيع وقته » . ولما كان مقتنعاً أن جميع الأفراد متساوون أمام الله فقد رفض مبدأ التمييز الأرستقراطي بين الطبقات ، وهو المبدأ الذي قالت به النهضة . « وكان يجامل الفقراء في محبة وعذوبة ، وكثيراً ما أنفق الساعات الطويلة مع عامة الجنود وفقراء العمال . ولم يزدر وضيعاً ، أو يتملق عظيماً »[٧] .

لكن ملتون يعتبر أكبر « المتطهرين » . فقد كان مثقفاً محباً للفنون وموسيقياً بارعاً ، وعالماً كبيراً في اللاتينية والإغريقية والعبرية ، عميق الاطلاع على آداب فرنسا وإيطاليا وإنجلترا . نهل من الملذات ما لا يمكن أن يلام عليه كما تظهر ذلك قصيدتاه L'Allegro و Il Penseroso . ومع ذلك كان يسيطر عليه في حياته حس أخلاقي شديد . قال : « إذا كان الله قد وضع حباً عنيفاً للجمال الخلقي في عقل أي إنسان فقد وضع ذلك لديّ »[٨] . وينهي قصيدته Comus بقوله : « عليك بمحبة الفضيلة . إنها وحدها حرة » . وكان إلى جانب ذلك ميالاً إلى أن يكون متحفظاً ، كارهاً « لتقديرات العامة الفاسدة » ، يؤثر في كبرياء الاعتزال عن حياة فظة دنيئة . قيل عنه : « أحب كل ما كان من الله ، وكره بشدة الشرير والدنس »[٩] .

غير أن لحياة المتطهر ناحيتها المظلمة . فقد كانت تنقصه الدعابة التي تساعد على إنقاذ الموقف ، حتى حين كان سريع الخاطر والبديهة . وجرده حسه بجدية الحياة من كثير من المرح العفوي ، كما جرده احتقاره للأمور الطفيفة من حس التوازن . وقد يشمئز من حلة الكاهن البيضاء ، أو قطعة

الحلوى التي تقدم في عيد الميلاد ، مثلما يشمئز من القذارة أو الكذب . روى جون بونيان J. Bunyan — وهو أحد كبار المتطهرين عن نفسه قال : « عندما كنت صبياً في التاسعة أو العاشرة من العمر ، كانت هذه الأمور تورث في نفسي ألماً كبيراً . حتى إنني كنت أثناء اللعب المرح والطيش الصبياني مع رفاقي ، أشعر بحزن مرهق مضن يؤلم الذهن ويعذب القلب ، ذلك أنه لم يكن بوسعي أن أتناسى خطاياي » [10] وكانت خطاياه لعبة الكرة والرقص على المراعي الخضراء في القرية . وعلاوة على ذلك كله فقد قام بمثل ما قام به كالفان في جنيف ، من محاولة لتنظيم حياة جميع الأفراد على هدى النور الذي تراءى له ، معتمداً التوراة ومعتبراً إياها كتاب القواعد الذي يجب أن يتبع حرفياً . وفقد الكاثوليك والكالفانيون على السواء كل تسامح إزاء الزنادقة والملحدين ، وسعوا إلى ضبط الناس عن طريق نظام خارجي يفرض عليهم فرضاً . فهوى ضبط النفس من كونه أمراً يفرضه الإنسان على نفسه واتجه إلى التدخل العضوي بشئون الآخرين . أما التربية التي كان جون بونيان يجلها ويحلها مرتبة عظيمة فقد أصبحت كبتاً لرغبات الإنسان الطبيعية . قال منذراً : « تذكروا أيها الآباء أن أبناءكم مخلوقات كتبت عليها اللعنة » . [11] وتضاءل مركز الفن في الأهمية ، وعلت الصيحة بضرورة فرض الرقابة عليه . قال كالفان : « إذا خيل إلينا أننا نخدم الله خدمة أكثر جدارة به بتزيين معابدنا واستعمالنا ألعاباً من هذا القبيل ، كان ذلك تقليداً مضحكاً جامداً للبابويين . ذلك أن هذه الأشياء الخارجية تشتت أذهان الناس وتلهيهم عن عبادة الله » . [12]
كذلك كره المصلحون من البابوات التماثيل الإغريقية التي جاء بها أسلافهم إلى الفاتيكان ، واعتبروها « أصنام الوثنيين » لأنها ملأت أروقتهم بأوراق التين ورسوم الأجسام العارية التي لا تكاد تسترها السراويل ، كما في صورة « اليوم الأخير » لميكل أنجلو . كذلك فإن ذلك التشديد على الحقيقة الحرفية في جميع الأزمنة — الذي كان من أمجاد المتأنقين ، والذي ساعد

بقوة على تكوين المزاج العلمي للعقل – انتهى إلى كراهية الرمزية في جميع أشكالها ، ورفض الشعر وقصص الحب . واتجه المتطهرون إلى التطبع بطبيعة صاحب الحرفة فحسب ، فضاعت في هذا الانضباط الإسبارطي الشديد معظم مقومات الحياة .

روح التطهر والاتجاه الصناعي

كان من الطبيعي أن ينسجم هذا المزاج انسجاماً فائقاً مع المثل العليا للطبقة المتوسطة : وكان للضبط الأخلاقي الذي فرضه مذهب التطهر رد فعل قوي على الصناعة . فقد اعتبرت الحياة المسيحية حياة منظمة في أساسها توجب إخضاع الأهواء لرقابة عقلية . لذلك فإن مذهب التطهر قطع ما بين الناس وبين التبذير ولذائذ الدنيا . وندد بشدة بضروب الاستمتاع التي تودي بالمال والنشاط وحظرها . فلا يجوز إضاعة الوقت والمواهب . بل على العكس يقضي واجب المسيحي الأول أن يستثمر قواه وممتلكاته أحسن استثمار ممكن حيثما كان عمله . أما الكسل فخطيئة أكيدة حتى ليشك بإمكان حظوة الكسول بالنعمة الإلهية . ولا يجوز أن يظل أي إنسان عاطلاً عن العمل . حتى الرجل الثري عليه أن يجد ما يشغل نفسه به في خدمة الصالح العام . ولا ريب في أن تشديد فرقة المتطهرين على هذه الاتجاهات قد أدى إلى تنمية روح الصناعة والمشاريع التي تميزت بها الرأسمالية الحديثة . كما أن إلحاحهم على ضرورة الاعتدال في المأكل وتقوية الروابط المنزلية شجع التوفير وتجميع الرأسمال . وعلاوة على ذلك فإن الإصرار على الاستفادة من الوقت بكل دقة والسيطرة على الذات ساعدا تكوين العادات المنتظمة التي تعتمد عليها الصناعة الحديثة . ولقد وجدت الفضائل التجارية كالاستقامة والدقة والمثابرة عضداً في أخلاق المتطهرين . وإن ما كان يميز الحركة من تشديد على المسئولية الشخصية قد خلق بين الناس استقلالاً في معالجة قضايا الأعمال ، وأنمى بالتالي قوة المبادرة الفردية . وبعد عام ١٦٦٢ (حين

طرد المتطهرون البريطانيون من الكنيسة والدولة) ازداد تأثيرهم في دعم الحرية الاقتصادية زيادة واضحة ، لأنهم لما أضاعوا السلطة ارتابوا من رقابة الدولة ، هذا إلى جانب اقتناعهم – على أي حال – بمعارضة الدولة المطلقة . واتجه اهتمامهم الأول صوب التسامح ، وأصبحوا أبطال الحركة الرامية إلى تحديد تدخل الدولة في كل اتجاه . ١٣

وهكذا كانت النتيجة الأخلاقية للاصلاح الديني ظهور نوع من المثل الأعلى وجه قوى الناس صوب الصناعة وخدم الطبقة المتوسطة . وكانت مظاهر هذا المثل الأعلى حركة التطهر في إنجلترا والحركة الجانسنية Jansenism التي انتشرت في بور – رويال في فرنسا . وبتأثير مذهب لوثر وبتشديده على قدسية الحرفة – وهو تشديد فاقه فيه مذهب كالفان – نشطت تلك الصفات الضرورية للنجاح الدنيوي ، ولقد نادى المذهبان بضرورة التقيد بتنفيذ الواجب اليومي وحده ، وقالا بأن الثروة فضل الله ودليل على رضاه . ويوضح ريشارد باكستر R. Baxter – اللاهوتي الإنجليزي الكبير – وأحد من اعتزلوا الكنيسة الإنجليزية الملكية Nonconformist – بأن مذهب التطهر قد خطا إلى أبعد من ذلك ، بقوله : « لك أن تعمل جاهداً في هذا الأمر بما يوصلك إلى أكبر قسط من النجاح والربح المشروع ... لأنك ملزم بأن تنمي جميع مواهبك ... فإذا أظهر الله لك طريقاً تستطيع به أن تؤمن ربحاً مشروعاً أكثر ، ورفضت ذلك الطريق واخترت الطريق التي تؤدي إلى ربح أقل ، تكون قد ابتعدت عن غاية قصدت لها ، ورفضت أن تكون خادماً لله » . ١٤

ونجد هذا الاتحاد بين روح التطهر وروح الطبقات التجارية أعمق في نفوس سكان أوروبا الشمالية منه في المذاهب البروتستانتية الدينية . فلقد سبق أن نادى بمثله « الإنسانيون » الألمان ، مما ميزهم تمييزاً واضحاً عن الإيطاليين ، ثم ازداد قوة عند المتأخرين من العقليين الذين اجتازوا تشدد كالفان وتصلبه . هكذا وضع ويمبفلنغ Wimpfeling – من أوائل العقليين

الألمان ومن أكثرهم محافظة – قواعد للشباب في كتابه « المراهقة » – شدد فيه بصورة خاصة على الاقتصاد والتوفير ونصحهم بالسعي إلى العمل الشريف وتجنب البطالة. أما بنجمان فرانكلن – وهو صاحب نزعة عملية قوية – فقد ألقى أكثر من عظة في الثراء والجهد اعتمد فيها على آيات من الكتاب المقدس كقوله: « أرأيت رجلاً جاهداً في عمله؟ إنه سيقف أمام الملوك » [١٥] لكن المتطهرين ذهبوا أبعد من ذلك إذ صوروا العمل أمراً قدسه الله. فلو أخذنا من مؤلفاتهم كتاب « الدليل المسيحي » Christian Directory لباكستر مثلاً – وهو أحسن كتاب في لاهوت المتطهرين الأخلاقي – أو كتاب ستيل Steele « التاجر الديني » Religious Tradesman لوجدنا بوضوح كيف أن تشديد المتطهرين على الجهد والكد الدائبين، وتأكيدهم خطيئة الإغراق في تبذير الثروات قد اجتمعا معاً فجعلا من جمع الثروة واجباً مقدساً. فالعمل والتوفير أديا سوية إلى بناء الرأسمالية الحديثة. حتى لقد أوصى المتطهرون مباشرة بالسعي وراء المال الذي لا يعرف توقفاً أو راحة من أجل خدمة الحياة الصالحة. وقد ظل هذا المبدأ حياً بين من أورثوه من مبادئهم حتى يومنا الحديث. جاء في تعاليم ستيل قوله: « بالرغم من عدم وجود حاجات خارجية تدفع الأغنياء إلى العمل، فإنهم بحاجة كبيرة إلى طاعة الله شأن سائر المخلوقات الأخرى... لأن الله أمر الجميع بالعمل » [١٦] « إن واجب التاجر الثاني يقضي عليه بعد السعي من أجل خلاص نفسه أن يخدم الله في حرفته، وأن يذهب بذلك إلى أبعد حد ممكن » [١٧] فليس مستغرباً بعد ذلك أن يكون موقف المتطهرين عزيزاً على الطبقة المتوسطة. وقد ظل مثلها الأعلى مجسماً حتى اليوم في القول التالي: « حين لا تكون مأخوذاً بواجبك الأول وهو خدمة الله – يجب أن يستحوذ على كامل نفسك سعيك الحثيث المشروع في عملك » . [١٨]

ثم حدث حين ضعف تيار التطهر القديم أن شهد القرن الثامن عشر حركات للاحياء الديني دعت الناس إلى الروح ذاتها التي دعى إليها المتطهرون.

فقد كان أتباع ويزلي في شمالي إنجلترا هم الذين حققوا الثورة الصناعية. وكتب زنزندورف مؤسس فرقة المورافيانز وزعيم التطهر في ألمانيا يقول: « يعمل الإنسان لا ليعيش فحسب، بل يعيش ليعمل. وإذا لم يكن للانسان عمل يقوم به فهو إما أن يتعذب أو أن يموت ».[١٩]

الثورة السياسية

ميزت الثورة السياسية التغيرات الناجمة عن الإصلاح الديني بقدر ما ميزتها به الثورة الدينية والأخلاقية من الصدق، وكان لها ذات النتائج. فقد رأينا كيف أن الكفاح السياسي الرئيسي في القرون الوسطى قام بين رجال الدين والعلمانيين من أجل السيطرة على المجتمع. وبكلمة أخرى إنه الصراع بين البابوية والملوك الزمنيين. ومع أن الباباوات تغلبوا على الإمبراطورية، واستتب السلطان لهم في القرن الثالث عشر، فقد استمر الكفاح طويلاً وأخذ ملوك فرنسا وإنجلترا يدافعون عن المطالب الإمبراطورية السابقة. وعبثاً نادى البابا بونيفاس الثامن — آخر عظماء الباباوات في القرون الوسطى — بإعفاء الكهنة من الضرائب، أو بحق الملكية البابوية الشاملة في رسالتين موجهتين الى الكنيسة الإنجليزية، فقد اكتسبت الحكومة الإنجليزية مقداراً واسعاً من السلطة على الكنيسة، وتحرراً تامّاً من التدخل البابوي تقريباً. وأرسل ملك فرنسا مشرعيه لاختطاف بونيفاس فتم ذلك وانتقلت البابوية إلى أفينيون وبقيت فيها طوال القرن الرابع عشر بكامله خاضعة تمام الخضوع لفرنسا. ثم إن الحركة الهامة التي أدت إلى مجمعي كونستانس وبازل الكبيرين في القرن التالي، والتي كانت غايتها المزدوجة إقامة حكومة دستورية مكان الحكومة المطلقة في الكنيسة، وتوطيد حق الحكومات القومية المدنية في أن تكون صاحبة الأمر في تنظيم الكنيسة ضمن أراضيها، فشلت وخرجت البابوية من هذا الصراع أقوى من قبل. لكن هذا الفشل بالذات، أقنع الناس أن الإصلاح أمر مستحيل، فأدى

بذلك إلى ثورة علنية. فقامت في جميع البلاد البروتستانتية كنائس وطنية خاضعة لرقابة الحكومة. وان أحد الأسباب الرئيسية التي أدت إلى فشل الهوغنوت البروتستانت في فرنسا هو أن الكنيسة الفرنسية أصبحت إلى حد كبير مؤسسة وطنية خاضعة للرقابة الملكية. وقد ازدادت هذه السلطة المدنية عندما استبدل قرار بورج العملي، الذي انتزعته الكنيسة الفرنسية من مجمع بازل، والذي أعطى الأساقفة الفرنسيين في المجمع سلطة عليا، باتفاق بولونيا عام ١٥١٦ الذي وضع حق التعيين وفرض الضرائب بين أيدي الملك. وتمتعت الكنيسة الفرنسية تحت سلطة الملك منذ هذا العهد حتى الثورة بقسط واسع جداً من السيادة الذاتية. أما الدولة العظمى الوحيدة التي ظلت موالية للبابوية، فهي إمبراطورية شارل الخامس ملك اسبانيا وممتلكاته الألمانية. وكان ذلك لأغراض خاصة أكثر منه للتمسك بمثل أعلى دولي. أما جميع الدول المستقلة الأخرى فقد قطعت صلاتها بالعالم المسيحي المتحد الذي عرفته أوروبا في القرن الثالث عشر.

نتج عن ذلك أن قوة الدين الروحية أخذت في كل مكان تخدم أهداف الملكيات المطلقة النامية. وكانت غايات أولئك الملوك الذين ادعوا أن سلطتهم تستند إلى الحق الإلهي قدر ما تستند الكنيسة إليه، مماثلة بخطوطها الرئيسية لغايات الطبقات المتوسطة الرأسمالية. وهكذا أدت الثورة السياسية ضد ملكية كنيسة القرون الوسطى الشاملة إلى انقلاب من تنظيم الدين للحياة الاجتماعية إلى تنظيم اجتماعي اقتصادي للحياة الدينية. أما تلك الدول التي ما فتئت الكنيسة تحكم الدولة فيها حكماً دينياً — كجنيف الكالفانية وسكوتلندا والكومنولث الإنجليزي — فهي أيضاً تثبت القاعدة: ذلك أن التجار والباعة الكالفانيين في هذه البلاد حكموا مباشرة لا بالواسطة.

أجابت البابوية على هذا الاتجاه القومي الزمني جوابها الموصوف « بما وراء الجبال » Ultramontanism. أي تأكيد رياسة البابا وسيادته « وراء الجبال » وباستقلال عن الحكومات الفردية. ولم يدل مجمع ترانت بأي

تصريح حول سلطات كل من البلاط البابوي والأساقفة لأن الخلاف كان حاداً بين الفريقين . لكن النتيجة كانت في جانب البابوية . فحبذها التومائيون ووضع اليسوعيون طائعين قواهم في خدمتها . لكن مقتضيات الوضع السياسي جعلت جميع مطالب البابوية تبدو وكأنها مطالب لإسبانيا . وكان الأمل ضئيلاً جداً في تحقيق حلم البابا إنوسنت الثالث ودانتي مرة ثانية حتى في البلاد الكاثوليكية . ولم يتسن للبابوية التي نادت بسلطتها على أنها « وراء الجبال » من أن تتخذ موقفاً قوياً إلا عندما جاء القرن التاسع عشر . وكان ذلك بتأثير عوامل جديدة بينها حس دولي صادق انتهت كلها إلى إعلان البابا بيوس التاسع عن عقيدة جديدة هي عصمة البابا عن الخطأ ، وإلى نمو الأحزاب الدينية في البلاد الكاثوليكية .

الإصلاح الديني والنهضة

نحن في وضع الآن يمكننا من تقدير الأهمية العامة التي كانت للاصلاحين البروتستانتي والكاثوليكي في بناء العقل الحديث . ولا مناص هنا من إجراء مقارنة بين الإصلاحين من جهة والنهضة من جهة أخرى . ولقد عبر الباحثون عن آراء متناقضة في هذا الأمر فوجد البعض منهم تماثلاً تاماً في غاياتهما ، بينما وجد البعض الآخر تبايناً كاملاً بينهما . أما ما ذهبنا نحن إليه فهو أن كلتا الحركتين — الرينسانس الإنسانية والثورة البروتستانتية — كانتا نتيجة لنفس العوامل الأساسية وفي مقدمتها نمو الأسس الاقتصادية للمجتمع الأوروبي ، وإنه بالرغم من كراهية زعماء كل من الحركتين بعضهم لبعض ، فقد اتضح بعد أن انقشع دخان المعركة أن النتائج غير المباشرة كانت متماثلة . فلا النهضة ولا الإصلاح أحدثا تلك الثورة الكبيرة الحقيقية التي أخرجت الناس من القرون الوسطى إلى العالم الحديث . بل تم ذلك بنمو العلم تدريجاً . ومع أن الحركتين دفعتا بالعلم قدماً بصورة غير مباشرة ، فقد كان تقدم العلم أثراً عرضياً لهما . فالإصلاح كان على

وجه التأكيد رجوعاً من الناحية الفكرية إلى القواعد الأساسية للنظرة الكونية في القرون الوسطى . وكان من الناحية الأخلاقية رد فعل لاتجاه النهضة الطبيعي الإرادي . لكن هذا التمييز ، بالرغم مما بدا حينذاك من أهميته ، لم يكن له في واقع الحال أهمية خاصة . وقد رفض كل منهما زهد القرون الوسطى واتجها صوب العالم الآخر . ويمكن اعتبار إنسانية النهضة من أحد الوجوه رجعة إلى القرون الوسطى أيضاً ، لأنها تباعدت عن الاهتمام المتزايد في عالم الطبيعة الذي نشأ من القرن الثالث عشر الذي سادته نزعة العلم ، وذلك بالرغم من أنها ، بعد أن خسرت اهتمامها بالله ، تركز اهتمامها بحياة الإنسان بشكل يفوق اهتمام الفلاسفة السكولاستيكيين وخلفائهم بها . وإذا كان الإصلاح الديني ، بتركيزه الجهود الفكرية في المشاكل اللاهوتية قد أعاق نمو العلم وانتشاره الشعبي طيلة قرنين ، فيجب أن لا ننسى أن تشديد الحركة الإنسانية على الآداب الكلاسيكية قد حد انتشار الثقافة العلمية العامة وأعاقها حتى منتصف القرن التاسع عشر . وكان على العلم أن يشق طريقه في عقول الناس في وجه اشمئزاز رسل الحركتين الكبيرتين الذين كانوا يعلنون عنه بشكل شبه صريح . وإنه ليصعب القول أيهما كانت أكثر تقبلاً للروح العلمية الطبيعية ، أهي البروتستانتية أم الكاثوليكية . ولئن ازدهرت حركة التنور في فرنسا الكاثوليكية في القرن الثامن عشر أكثر من أي بلد بروتستانتي فقد كانت مدينة بالكثير من قوتها إلى أفكار إنجلترا البروتستانتية . أما اليوم فلم يعد هنالك ما يميز بين البلدين على هذا الأساس .

وإذا تركنا جانباً تلك النقاط التي لم تترك النهضة والإصلاح فيها إلا القليل من الآثار الثابتة ، وشددنا على النواحي التي تركت في العالم حتى يومنا هذا أثراً ثابتاً ، لوجدنا شبهاً قوياً . فقد نشأت كلتا الحركتين عن أسباب واحدة : نمو المجتمع وطبقات سكان المدن . وحسبت كل من الحركتين أنها تعود الى العصر القديم الى عصر روما الذهبي والمسيحية .

كلتاهما كانتا ثورة على فلسفة القرون الوسطى . ولم تكن أي من الحركتين فكرية أو علمية بالدرجة الأولى . وكلتاهما أكدتا أهمية الفرد فكانتا رد فعل على جماعية عالم القرون الوسطى واتجاهه الأخروي . وقدرت النهضة القيم الثقافية بينما قدر الإصلاح قيم الخلق والثروة والازدهار والصناعة والحياة المنزلية . ولم تقطع أي من الحركتين الصلة قطعاً باتاً بالتقليد فاحتفظت حركة الإصلاح بالتوراة واحتفظت النهضة بثقة الأقدمين . وكلتاهما لم تطرحا الخرافات — فالتنجيم والكيمياء السحرية كانا مصدر غبطة للناس جميعاً أثناء القرن السادس عشر — وكلتاهما لم تأخذا بنظرة عقلية في الوجود . وكلتاهما لم تقيما وزناً للتسامح بصورة عامة : فإذا أحرق كالفان سرفتوس ، واضطهد المتطهرون كل عدو لله ، فإن النهضة الكبيرة أحرقت كثيرين أمثال سافونارولا وهوسيتس ولولاردز ، حتى إن ايرازموس ذاته ، وهو صاحب نفس رقيقة تمنى حرق أتباع فرقة « منكري تعميد الأطفال » Anabaptist ، وتمنى القضاء على جميع الاجتماعيين الراديكاليين الآخرين .

ولربما كان أكثر الفوارق أهمية بين الحركتين الروح الأرستقراطية للنهضة والروح الديمقراطية التي كانت حركة الإصلاح تتضمنها بشكل عام . سعى إنساني النهضة لأن يثقف الطبقات . وحاول المصلح الديني أن يهدي الجماهير . وعلى ذلك لما تركت النهضة الجماهير فريسة للاصلاح الكاثوليكي ، فإن الثورة البروتستانتية على الأقل حملت جميع الناس على أن يفكروا بمعتقداتهم ، فخطت بذلك الخطوة الأولى في تحطيم النظام التركيبي الذي ساد القرون الوسطى . وحين كان النظام التربوي الذي أسسه الإصلاح الكاثوليكي معداً لخدمة الطبقات العليا بالدرجة الأولى ، أصبحت القراءة ومبادىء التعليم الأولى شائعة بين أكثر الناس في جميع البلاد البروتستانتية باستثناء إنجلترا . وهنالك فارق آخر يجدر بأن نشير إليه : فقد كان الإصلاح بمعظمه متجهاً إلى الشعور القومي . واستعمل المصلحون ترجمات الكتاب المقدس إلى اللغات الوطنية . وقد أصبحت هذه الترجمات للتوراة أساساً

للآداب القومية . وبينما نشطت إنسانية النهضة بصورة بالغة وإن تكن غير مباشرة ، القومية والآداب القومية ، فإن كثيراً من أفراد الإنسانيين كإيرازموس كانوا من دعاة السلام واعتمدوا على ثقافة لاتينية دولية خاصة بالطبقة العليا .

نتيجة الإصلاح

ماذا كانت نتائج الإصلاح الفعالة ، ولكن غير المباشرة ، التي خرجت بالعالم الحديث من القرون الوسطى ؟ أهمها جميعاً أنها حطمت وحدة نظام القرون الوسطى التركيبي وشموله ، فلم يعد النظام المسيحي وحدة عضوية كاملة . فقد أخذت بعض العناصر واستعملت من أجل نقد العناصر الأخرى . على أنه بعد أن ابتدأ هذا العمل لم يعد بالإمكان التوصل إلى تسوية أو حل وسط يمكن معه الاحتفاظ بما تبقى من الوحدة . قد يرعى اللاهوتيون وقد تضطهد الكنائس التابعة للدولة من لا ترضى عنهم ، ولكن لا جدوى من هذا وذاك : لأن حياة المصلحين والمثل التي تضمنتها ، كانت أكثر قوة من جهودهم لوقف التيار . فقد أظهر لوثر أنه يمكن إيجاد طريق للخلاص خارج كنيسة القرون الوسطى ، ونادى في دعم دعواه ، بالتأويل العقلي لسلطة الكتاب المقدس . ونشأت ثغرة في العالم المغلق الذي ضم اعتقادات القرون الوسطى ، وابتدأ الكفاح الطويل من أجل الحرية – أي حق الذكاء الفردي في العمل على تحقيق أهدافه دون أن تعيقه حدود ثابتة . فإذا كان الناس يتمتعون الآن بهذه الحرية في الحقل الديني أكثر من سواه ، فالسبب يرجع جزئياً على الأقل إلى أن المعركة ابتدأت هناك ، مع تردد دعاتها في أن يمنحوها للآخرين . وإذا ما ابتدأ الانتقاء والرفض كان ذلك بدء انطلاق العمل العقلي والقضاء على مكانة الثقة والتقليد في حياة الفكر .

ثانياً : انكفأت فلسفة القرون الوسطى السكولاستيكية إلى المؤخرة في البروتستانتية والكاثوليكية على السواء . ومهما أبطأت في الاختفاء وظهرت

عند بعض اللاهوتيـين اليسوعيين كسوارز Suarez ؛ أو البروتستانت كملنختون ، فلم تعد لها على أي حال القيمة التي كانت لها من قبل ، لا سيما بعد أن حسم مجمع ترانت أمهات المشاكل بالنسبة للكاثوليك ، وأحل البروتستانت أوغسطين محل أرسطو . وفقد علم القرون الوسطى ثقة الناس به واعتمادهم عليه . وكان تنديد المصلحين إجمالاً بما كان من العلم سبباً في فتح الطريق أمام علم جديد يأخذ مكانه ويسير قدماً في ثبات .

ثالثاً : كان لا بد أن تنتهي النزعة الفردية في البروتستانتية بنقل مركز السلطة الفكرية إلى تجربة الفرد وعقله . إنه لصحيح ما تباهي به البروتستانتية من أن حق الفرد في الحكم المستقل في قضايا الدين والضمير ، ومن حق بالتأويل الشخصي لثقة الكتاب المقدس لم يكن يعني كثيراً في بادىء الأمر ، بدون أن تدعمه القوة . فالبروتستانت والكاثوليك في عهد الإصلاح كانوا سواء في كرههم للعقل . جاء في تعليم قواعد الدين المسيحي الذي وضعه مجمع ترانت : « إن من وهبه الله معرفة الإيمان يصبح حرّاً من فضول البحث . لأنه عندما يأمرنا الله بالاعتقاد ، فهو لا يطلب منا أن نبحث في أحكامه الإلهية بل يطلب إيماناً لا يتغير ... فالإيمان يقضي بالنتيجة ، لا على كل شك فحسب ، بل حتى على الرغبة في إخضاع حقيقته للبرهان »[٢٠] . إلى مثل هذا الحد ابتعدت الكنيسة عن العقل الباحث الذي عرفته في توما الاقويني . وهاجم لوثر ملكة العقل مرعداً في التنديد بها ، واصفاً إياها بأنها « تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء ، عروس الشيطان ، السيدة العقل ، ألد أعداء الله » . وقال أيضاً : « نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان لا تفعل سوى التشهير والأذى في كل ما يقوله الله ويفعله . وإذا رغبت أن تعرف بنفسك علاقاتك بالله دون اعتماد على المسيح فأنت محطم عنقك . إن الرعد ليضرب من يبحث . إن حكمة الشيطان تدفعنا إلى البحث في ماهية الله ، ولا يريد الشيطان من وراء ذلك سوى جرنا إلى ظلمات الهاوية .

تمسك إذن بالوحي الإلهي ولا تحاول الفهم ». [21] كذلك كره كالفان الأبحاث الحرة التي كان إنسانيو النهضة يقومون بها ودعاها الزندقة العليا للفكر الحر.

وأهاب الجميع بالحكومة المدنية لتستأصل شأفة الاعتقادات المخالفة. فأسس الكاثوليك « مكتبهم المقدس » التابع لمحاكم التفتيش مثابرين على ثقتهم التقليدية في أنهم يمتلكون الحقيقة المنقذة الوحيدة. وكان لوثر في مطلع عهده يطالب بالتسامح معلناً أنه « لا يمكن منع الإلحاد بالقوة ». وأن « الإيمان حر فما الذي تستطيع أن تفعله محاكمة الكفر؟ إنها لا تفعل أكثر من أن ترغم الناس على الموافقة بشفاههم أو كتابة. لكنها لا تستطيع أن ترغم القلب ». بل إنه سمح بادىء الأمر باتباع الفرقة التي كانت تنكر تعميد الأطفال حتى يصلوا سن الإدراك، وأن يعتقدوا ما يشاءون « سواء أكان إنجيلاً أو كذباً » ولم يذهب قط إلى الحد الذي ذهب إليه أتباعه[22]. لكن أتباع لوثر قضوا عليهم بالموت. وترأس ملنختون محكمة تفتيش حقيقية في ساكسوني قتلت المئات من الناس. وطالب كل من بوشر وزفنغلي وكالفان بموت الملحدين. وجاء في اعتراف الإسكتلنديين: « إننا نستطيع تماماً تجديف أولئك الذين يؤكدون أن الناس الذين يعيشون وفقاً لمقتضيات العدالة والحق سينقذون مهما كان الدين الذي يؤمنون به ». [23] ولم يقل حتى الإنسانيون بالتسامح للجماهير، بل إن السر توماس مور قال في كتابه عن المدينة الفاضلة بضرورة التسامح للجميع ما عدا الاجتماعيين الراديكاليين وأحرق الكفرة في حياته. في مثل هذه الغمرة من التعصب والحقد كانت الصيحة الحكيمة التي أرسلها مونتين بإشارته إلى أنه ما من اعتقاد يبرر أن تحرق جارك من أجله، كانت صيحة في واد. ولم يكن للتسامح أن يحل أخيراً إلا بعد أن وثق الناس بعقل الفرد. ومن المهم أن أولى الدعوات التي أثرت بهذا الصدد جاءت من بايل Bayle ولوك Locke اللذين نشرا بين الناس المذهب العقلي في فرنسا وإنجلترا على التتالي. وكانت مثل هذه الثقة ممكنة فقط حين جعلتها

حروب الفرق المتنافسة أمراً لا مفر منه .

على أنه بالرغم من ذلك كله نشأ التسامح والإقرار بسلطة العقل والضمير الفرديين من الإصلاح الديني . وبالرغم من جميع الدماء التي أريقت كانت جماهير كثيرة على استعداد لأن تموت في سبيل ما كانت تعتقده حقاً . وعندما كانت الأحزاب الجديدة أقلية نمت تدريجاً نظرية في التسامح . فمنكرو تعميد الأطفال الى سن الإدراك ، والموحدون أو منكرو التثليث والأصدقاء (الكويكرز) المعروفين بلطفهم ولين عريكتهم الذين لم يتح لهم قط أن يتذوقوا الحكم ، كانوا دعاة الحرية الثابتين . كذلك نجد أن الهوغنوت في فرنسا والكاثوليك في البلاد البروتستانتية كإنجلترا ، وحتّى المتطهرين المتعصبين أنفسهم أخذوا يدافعون بفصاحة عن حقوق الضمير الإنساني حين أخرجتهم عودة الملكية من الحكم ، إلى أن أصغت الحكومات تدريجاً إليهم جميعاً بدافع من الحكمة . أما في هولاندا ، التي ذاقت أكثر من أي بلد آخر ثمار الاضطهاد المريرة ، فقد توطد التسامح فيها كامـــلاً . وأصبحت في القرن السابع عشر ملجأ للفرديين الأشداء كفرقة « الحجاج » وإليها التجأ أيضاً كل من سبينوزا الذي لقب « بالملحد » وديكارت العقلي . وكان من الطبيعي أن تفاخر بمفكريها . وأخيراً فإن فرقة المعمدين (القائلين بالتعميد تغطيساً بعد بلوغ الرشد) Baptists في رود آيلاند ، والكاثوليك في ميريلاند ، طبقوا التسامح الواسع حينما كانوا في الحكم . فإن لوثر وأتباع كالفان ، لما نادوا بوجوب اعتماد العقل في تأويل التوراة فتحوا المجال لتيار عقلي أخذ في التضخم . وزاد منه التعليم الشعبي الذي كانوا بحاجة إليه لتأييد موقفهم . وإنه لمن الأهمية القصوى أن نلاحظ هنا أن ما حققته البروتستانتية على مستوى واسع في البلاد البروتستانتية ، حققه في فرنسا الإيمان الديكارتي بالعقل ، الذي نشأ من تلك القوة الأخرى الكبيرة المحررة – أي المزاج العلمي للعقل – وعلى ذلك كان المذهب العقلي الديكارتي أكبر عامل فردي صان فرنسا من الغرق في الجمود العقلي الذي ميز البلاد

الكاثوليكية منذ الإصلاح الكاثوليكي ودفعها بدلاً منه في طريق البحث والتساؤل الذي اتبعته البلاد البروتستانتية .

وأخيراً مع أن الإصلاح لم يضف شيئاً إلى مضمون التعليم إلا أنه ساعد كثيراً على انتشاره . فقد ضيقت الحركة الإنسانية نطاق التعليم من المدى الواسع — في كثير من السطحية — الذي كان معروفاً في ذروة القرون الوسطى وجعلته مقتصراً على دراسة اللاتينية واليونانية دراسة كاملة . وظلت أوروبا آخذة بهذا البرنامج الضيق حتى الجيل الأخير . وإذا استثنيت مدارس اليسوعيين للطبقة العليا التي سرعان ما أصبحت أحسن المدارس وظلت محافظة على مكانتها الرفيعة حتى وسط القرن الثامن عشر — فقلما كانت تدرس العلوم النامية . ذلك كان تراثنا من حركة النهضة الكبيرة المحررة . لكن هذا التعليم على علاته نشرته حركة الإصلاح الديني شعبياً . وبعد أن استقرت الأوضاع وتركزت شروط الحياة بذلت جهود في جميع البلاد البروتستانتية — باستثناء إنجلترا — من أجل تثقيف الجماهير وتسليحهم بالوسائل الضرورية لقراءة التوراة على الأقل . وارتفع صوت لوثر بقوة داعياً إلى التعليم الشعبي . ويعود إلى عهد أتباعه تأسيس معظم المدارس الاستعدادية في ألمانيا للطبقات الكبيرة العليا والمتوسطة ، كما يعود إليهم أيضاً فضل تأسيس المدارس القروية التي عملت على انتشار التعليم في ألمانيا . أما الكالفانيون فقد كانوا ، بسبب تشديدهم على التدريب اللاهوتي ودراسة التوراة ، أكثر المتحمسين لدعوة انتشار التعليم . وقد حظيت كل من جنيف وسكوتلندا بأحسن الأنظمة التعليمية . وتغلغل المتأنقون في إنجلترا ومستعمراتها لنشر العلم فيها . ثم تأسس عدد كبير من الجامعات في ألمانيا البروتستانتية . لكنها سرعان ما انتهت إلى فلسفة سكولاستيكية أضيق من القديمة . وظلت منعزلة عن الإحياء العلمي ولم تتأثر به . كذلك نشأت تسع مؤسسات جديدة في أسبانيا . وأصاب الجمود جامعة باريز . لكن فرنسوا الأول أسس كلية فرنسا ليحمي الحركة الإنسانية الجديدة فيها — بل ليحمي العلم أيضاً . وهو

موقف قد يكون أعجوبة الأعاجيب . ثم انخفض مستوى جامعتي أوكسفورد وكمبردج إلى أن كانت تأثيرات المتطهرين فاحيتهما لكن أكثر الجامعات تقدماً كانت الجامعة الجديدة الطموح في جنيف التي تدفق العلم المتجدد منها إلى أوروبا بكاملها ، وجامعة لايدن في هولاندا التي كانت أعظمها جميعاً والتي قادت أوروبا بكاملها بتشجيع العلم الجديد ، وذلك بفضل تآزر الكالفانية والتسامح .

المصـــادر

1. *Theologia Germanica,* Winkworth ed., ch. 27.
2. Erasmus, *Letter to Maldonato,* quoted in P. Smith, *Erasmus,* 358.
3. Luther, *Christian Liberty,* Wace and Buchheim ed., 268.
4. Calvin, *Institute of the Christian Religion,* Bk. IV, ch. X, par. 7.
5. Erasmus, *Handbook of the Christian Knight,* quoted in P. Smith, Erasmus, 57.
6. Erasmus, *Greek Testament,* Note to Matthew, XI, 30, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation,* 58.
7. Mrs. Hutchinson, quoted in J.R. Green, *Short History of the English People,* ch. VIII, sec I.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. Bunyan, quoted in same.
11. Bunyan, quoted in article «Puritanism» in Hastings' *Encyclopedia of Religion and Ethics.*
12. Calvin, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation,* 690.
13. H.G. Wood, article «Puritanism» in Hastings' *Encyclopedia.*
14. Richard Baxter, *Christian Directory,* I, ch. X. tit. I, Dis. 9, par. 24.
15. Proverbs, ch. 22, v. 29.
16. Baxter, *Christian Directory,* 376.
17. Richard Steele, *The Religious Tradesman,* quoted in R.H. Tawney, «Religious Thought on Social and Economic Questions in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,» in *Journal of Political Economy,* 1923.
18. Baxter, *op. cit.,* 336.

19. Zinzendorf, Plitt ed., I, 428.
20. *Catechism of the Council of Trent*, quoted in P. Smith. *Age of the Reformation*, 625.
21. Luther, quoted in same, 625.
22. *Ibid.*, 643.
23. *Scots' Confession of* 1560, quoted in same, 646.

المـــراجع

كتب تأويلية عامة

Preserved Smith, *Age of the Reformation*, most recent and best survey, emphasizing social forces; ch. XIV gives full account of the various interpretations. E.C. Hulme, *Renaissance and Reformation*. T.M. Lindsay, *History of the Reformation*, religious emphasis. *Cambridge Modern History*, vol. II, *Reformation*, III, *Wars of Religion;* Lavisse et Rambaud, t. IV, V. Church histories of W. Moeller, P. Schaff (Protestant) ; J. Alzog, J. Hergenröther (Catholic). A.C. Flick, *Decline of the Med. Church*, II, Pt. iv; H.S. Lucas, *The Ren. and the Ref.;* J.W. Thompson, *Econ. and Soc. H. of Europe in the Later M.A.;* A. Hyma, *The Christian Renaissance*. Interpretations by Charles Beard, *The Reformation of the 16th century;* E. Troeltsch, *Protestantisches Christenthum u. Kirche der Neuzeit, Die Bedeutung d. Protestantismus fur die Entstehung der modernen Welt* (liberal Protestant) ; Karl Pearson, *Ethic of Free Thought*, c. 9; Santayana, *Reason in Religion;* C. Guignebert, *Christianity, Past and Present* (rationalists). Gibbon's famous estimate is in c. 54 of the *Decline and Fall*. See also Preserved Smith, *Erasmus*, and W. Dilthey, *Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Ren. u. Ref.*, *Ges. Schriften*, II.

المثل العليا الدينية الجديدة

A.C. McGiffert, *Protestant Thought before Kant*, lucid survey; J.A. Dorner, *Ges. d. protestantischen Theologie*, standard German work. P.

Schaff, *Creeds of Christendom,* III, contains the Reformation formulations. Luther, *Primary Works,* ed. H. Wace and C.A. Buchheim. Lives of Luther by A.C. McGiffert, Preserved Smith, A. Lipsky; J. Köstlin, J. McKinnon, fuller. H. Boehmer ,*Luther and the Reformation.* Zwingli, *Selected Works,* ed. S.M. Jackson; life by S.M. Jackson. Calvin, *Institute of the Christian Religion,* ed. B.B. Warfield; lives by G.E. Harkness, W. W. Walker.

الإصلاح الديني الكاثوليكي

P. Smith, E.H. Hulme; M.C. D'Arcy, *Catholicism.* P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme,* survey of the Church at the time of the Reformation. Lord Acton, *Lectures on Modern History,* pp. 108 ff. L. von Pastor, *H. of the Popes,* standard. A.W. Ward, *The Counter-Reformation ; G. Droysen, Ges d. Gegenreformation.* On Jesuits: H. Boehmer, *Die Jesuiten,* Fr. tr. by Monod, concise and unbiased; J. McCabe, *A Candid Hist. of the Jesuits,* hostile but accurate. *Autobiography* of Ignatius Loyola, ed. F.X. O'Conor; T.A. Hughes, *Loyola and the Educational System of the Jesuits;* life by H.D. Sedgwick. E.D. Salmon, *Imperial Spain.* H.C. Lea, *H. of the Inquisition in Spain,* a crushing arraignment; Catholic defenses by E. Vacandard, A.L. Maycock.

الثورة الأخلاقية وحركة التطهير

J.S. Schapiro, *Social Reform and the Reformation; E. Troeltsch,* The Soc. Teachings of the Christian Churches, c. 3. See J.R. Green, *Short Hist. of the English People,* c. 8, for defense of Puritanism; Milton is the best representative. Criticisms from the standpoint of psychology in H.L. Mencken, *Book of Prefaces, Prejudices, 2nd Series;* H.E. Barnes, *Twilight of Christianity.* E.H. Byington, *The Puritans in England and New England;* S.S. Flynn, *Influence of Puritanism on the Pol. and Religious Thought of the English.* Brooks Adams,*The Emancipation of Massachusetts.* H.W. Schneider, *The Puritan Mind;* Perry Miller, *The New England Mind.* J. Haroutunian, *From Piety to Morals.*

البروتستانتية والمثل العليا للطبقة المتوسطة

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism;* criticism in H.M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism.* R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism.* O.A. Marti, *The Econ. Causes of the Reformation in England.* M. Beer, *Social Struggles and Socialist Forerunners.* G.G. Coulton, *Art and the Reformation.* Thomas More, *Utopia;* Montaigne, *Essays,* Bk. II, c. 19 ; Milton, *Areopagitica.*

التسامح

Lord Acton, *History of Freedom;* J.B. Bury, *H. of the Freedom of Thought;* J.M. Robertson, *Short Hist. of Free Thought;* W.E.H. Lecky, *History of Rationalism in Europe;* W.R. Jordan, *Development of Religious Toleration in England.*

حركة الإصلاح الديني والتعليم

P. Monroe, *History of Education,* ch. VII; F.P. Graves, *History of Education during the Middle Ages and the Transition to Modern Times. F. Paulsen, Ges. des gelehrten Unterrichts in Deutschland.* T. Elyot, *Boke named the Governour;* R. Ascham, *The Scholemaster;* F. Bacon, *Advancement of Learning,* Bk. II. C. Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève.*

٨ الثورة على الإقطاعية ووحدة العالم المسيحي

هدمت القوى الناشئة في الحياة الاجتماعية الأوروبية القيود التي فرضتها السلطة الروحية في القرون الوسطى. ولم تكتف بأن خلقت كنائس وطنية جديدة ولكنها أوجدت أيضاً فرقاً دينية جديدة داخل كل أمة، وبفضل المنافسة التي نشأت بينها تمكنت العلوم والمذاهب العقلية أن تؤسس لنفسها معقلاً حصيناً. وقد أحدثت هذه النزعات ذاتها تغيرات أعمق في حياة العالم المسيحي الاقتصادية والسياسية. وهنا أيضاً أفصحت الأحوال الجديدة عن ذاتها بنظريات ومثل عليا جديدة. وقد نشأ عن هذا الاتجاه الجديد للقوى الاجتماعية المميز لدور الثورة التجارية، مفاهيم سياسية جديدة سيطرت على الفكر والعمل حتى يومنا هذا تقريباً، كما نشأت مثل عليا في العلاقات الدولية لم تتغير تغيراً ملحوظاً منذ ذلك العهد.

وبوسعنا أن نلخص الثورة السياسية التي تمت في ذلك الدور على أنها استبدال المثل الأعلى لعالم مسيحي موحد ضعيف الارتباط بعضه ببعض، يعمل لخدمة الله والإنسان بإرشاد من سلطة روحية هي الكنيسة، بمثل أعلى آخر قوامه دول مستقلة مطلقة السيادة في أراضيها، مسئولة تجاه ذاتها، تجد ضمانة أفعالها في القوة. ولو نحن قارنا فقط المثل العليا كما عبر عنها أفضل مفكري القرون الوسطى ومعظم المثل العليا في العصر الحديث

لوجدنا دون ريب أننا خسرنا خسارة كبيرة. فالوطنية التجارية المتحفزة للحروب، التي تعبر عنها أقوال مثل هذه: «من أجل الملك والوطن» و «من أجل أمجاد فرنسا» و «إنني مع بلادي إذا كانت على صواب أو ضلال» ـ تلك الوطنية التي لم يستطع الأفراد أن يسموا فوقها إلا في عصر العقل، وفي تطلعهم نحو عالم أفضل اليوم، تظهر هزيلة إذا قورنت بالمفهوم السامي للعالم المسيحي الموحد في القرون الوسطى. وإننا لا نلحظ إلا في الأجيال القليلة المتأخرة فقط، صور رؤيا جديدة تنادي بها القلة من أصحاب النفوس الكبيرة، وهي رؤيا عالم دولي جديد، يمكن أن تسير فيه جنباً إلى جنب أصناف الغنى المتعدد والتفوق الكثير النواحي، وأن تعمل متآزرة ضمن اتحاد للأمم في مجهود إنساني شامل. وأما إذا قارنا ما حقق فعلاً مقارنة متزنة رشيدة، فلا بد لنا من الإقرار عندئذ أن الدولة القومية الحديثة ـ بالرغم من جميع نقائصها ـ ليست في الواقع أسوأ حالاً من الإقطاعية، وما كانت تنتهي إليه من حروب خاصة مستمرة. بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنؤكد أن عصر الوطنيات المتنافسة والسياسة المكيافلية كان تقدماً لا بد منه بالنسبة لما كان في القرون الوسطى من نظام الملكيات الكبيرة واقتصاد المدن المستقلة. أما الوحدة الاقتصادية القومية فتضمن زيادة في أنواع السلع المنتجة وانخفاضاً في كلفها، وزيادة في التخصص وتقسيم العمل، مما يؤدي بالنتيجة إلى حياة عقلية أكثر غنى وامتلاء، وأكثر تنوعاً في نواحي النشاط. وقد نتمكن إذا افترضنا الخير في هذه الأشياء أن نردد مع كوزيمو مديتشي الصراف: «أنت تضع سلالمك في السماء، وأنا أضعها على الأرض لكيلا أحاول صعوداً شاهقاً، أو أخشى سقوطاً ساحقاً». [1]

نشر الثقافات القومية والشعور القومي

هذا التبدل الأساسي يتكون في الواقع من ثلاثة عناصر: أولاً، نتيجة

حاجات التجارة ، تركزت الجهود الاجتماعية لطبقة التجار المتزايدة الأهمية حول الدولة بدلاً من البلدة المحلية ، وقد أدى هذا الاتساع في المدى إلى اتساع وتعمق مماثلين في نطاق الأعمال التجارية . ثانياً : بنتيجة هذا التركز عينه تقلصت حدود المجتمع من الإمبراطورية العالمية إلى الدولة القومية ذات الحدود الجغرافية المعينة . ثالثاً : بنتيجة هذين الاتجاهين انتقلت السلطة من الكنيسة إلى الحكومة المدنية . وهي نتيجة أفصحت عن نفسها في الثورة البروتستانتية . ولكن يتوجب علينا قبل أن نحلل هذه الحركات والمذاهب وما نتج عنها من حروب أن ندرس أولاً ما حدث في عقول الناس من تغيير عميق شامل إثر نشوء القومية والوطنية في معناهما الحديث . فالتغيرات الثلاثة التي أدت إليها الثورة التجارية كانت مهمة ومباشرة الفائدة بالنسبة لطبقة صغيرة جداً . أما الأغلبية الساحقة من الناس فلم تعن كثيراً بتلك التغيرات خطأً أو صواباً . ولكن عندما قاربت القرون الوسطى على نهايتها ظهرت موجة كبيرة من الشعور الشعبي بين شعوب أوروبا حولت الولاء الإقطاعي القديم لسيد واحد إلى ولاء أوسع وأعم للوطن والمواطنين . وظهر في غربي أوروبا للمرة الأولى ما يمكن أن يسمى « بالدول القومية » في أراض كان يجمع بين سكانها شعور وإن كان على وجه العموم غامضاً ، إلا أنه واقع وقوي ، فيما يجمعهم بأشباههم من ارتباط ، يرافقه شعور بالعداء نحو الآخرين أيا كانوا . وهذا الشعور الوطني أو القومي هو على درجة من الشيوع بين الناس في هـــذه الأيام بحيث يصعب علينا أن نتصور أن جذوره ليست في الطبيعة البشرية أو أنه لم يظهر إلا في دور معين من التاريخ الأوروبي . وهو يفسر لنا كيف استطاعت الطبقة المتوسطة أن تكتسب التأييد الشعبي في سبيل إحداث التغيرات الاجتماعية والسياسية التي بشرت بها . ولولا وجود هذا الشعور لكان يشك بنجاح دعوة الطبقة المتوسطة بالرغم من قوتها الاقتصادية في مجتمع ما زالت أكثريته الساحقة تعيش حياة زراعية . ولكنها لما دعمت مصالحها الاقتصادية بشعور الكبرياء القومي

هذا ــ ولما كان من الطبيعي أن تتميز الطبقة المتوسطة بولاء وطني شديد ــ فقد أعطت حركة السيادة القومية تأييداً قوياً ، وبذلك بدأ الحلف الذي يميز التاريخ الحديث بكامله ، وهو ناجم عن اشتراك الطبقات التجارية الذكية في القوى القومية الشديدة الهوجاء ، واستغلالها لهذه القوى في سبيل مآربها . وكانت الخطوة الأولى في هذه القصة تمركز المصالح التجارية والوطنية في الملك أو الحاكم ، وبذلك تمكنت الطبقة المتوسطة من إحراز نصر ساحق على الأسياد الإقطاعيين .

إنه لمن السهل أن نرى كيف أن الطبقة المتوسطة شجعت وعجلت في ولادة القومية الحديثة . ولكن من السهل أيضاً أن نتجاهل القوى الأخرى التي ساعدتها في هذا المضمار . ومع استحالة الفصل بوضوح بين مختلف النزعات التي عملت لنفس الغاية فمن الواضح أنه بينما أملت المصالح الاقتصادية الشكل الذي اتخذته الدول القومية فقد كانت تعمل مع قوى كان لا بد لها هي الأخرى على اي حال أن تعبر عن نفسها بشكل من الأشكال . وإننا لنلحظ بوادر قومية وطنية بين الشعبين الإيطالي والألماني مع أنهما لم يتوصلا إلى الوحدة والقوة حتى القرن التاسع عشر . ولكن لنحاول قبل أن نوجه بحثنا صوب الأشكال المعينة التي تبلورت فيها آمال الطبقات الجديدة أن نرسم صورة هذا الشعور الشعبي الذي كان الأساس الدافع لها .

يظهر أن الحرب هي أبداً ودائماً أم الوطنية ــ وهذه الصفة التي قد تكون من فضائل الحرب قد تكون في الوقت ذاته وجه الوطنية المزوّر . فلقد ساهمت الحرب في تشكيل دول قومية ثلاث في أوروبا سنة ١٥٠٠ ووحدت ولاء شعوبها . وكان من نتيجة حرب المائة سنة بين الإنجليز والفرنسيين التي انتهت عام ١٤٥٣ أن اتحد مزيج الساكسون والسلت مع النورمان الغزاة في الضفة البريطانية لقناة المانش بينما اتحدت مختلف دول فرنسا في الضفة المقابلة . وأما في اسبانيا فقد اشترك ملوكها المسيحيون المتعددون معاً في شن حرب صليبية عنيفة ضد المسلمين انتهت بإخراجهم من قرطبة

كما أنها كانت بدء غزوة جديدة أهم للعالم الجديد. وكان اتحاد اسبانيا بكاملها تحت راية ملكها شارل الخامس رمز ظفر القومية الاسبانية على النزعات الفردية القديمة. ونما الشعور ذاته بين دول أخرى صغيرة كسويسرا وسكوتلندا في كفاح كل منهما ضد جيران أقوياء أشداء. وقد كانت هذه الحروب على نطاق أوسع بكثير مما عرفته القرون الوسطى من العمليات الحربية الصغيرة، يوم كان المحاربون يتوقفون عند نهاية الأسبوع ويذهبون لبيوتهم من أجل الحصاد بعد ذلك. وعند نهاية القرون الوسطى أخذت مختلف الأجناس البشرية التي عاشت إلى جانب بعضها في أراضي أوروبا الغربية تتقارب وتتحد لتشكل شعوباً قومية بالمعنى الصحيح.

وعلاوة على ذلك فإن كلا من الوطنية الإنجليزية والفرنسية قوي إلى حد بعيد من جراء الحروب الأهلية بين النبلاء الإقطاعيين في كل من البلدين. فحروب البارونات في إنجلترا أثناء القرن الثالث عشر نتج عنها قيام ملكية قوية بسلالة إدوارد. وحروب الوردتين بين لانكستر ويورك أنهكت طبقة البارونات وأفنت العائلات القديمة ودفعت بالناس لأن يتجهوا صوب إدوارد الرابع الذي مثل الرغبة في السلام والنظام ورفع التجارة والأعمال. وعندما جاء حكم سلالة تيودور نتج عن هذا الاتجاه نشوء حكومة قوية ترعى مصالح الطبقات المتوسطة وتمجد الملكة العذراء كرمز لبلاد إنجليزية متحدة غنية. ثم ازدهرت الآداب الإنجليزية مع اتساع السلطان والقوة فأبدع الشعراء والكتاب المسرحيون في عهد اليصابات. كذلك عرفت فرنسا الحروب الأهلية إثر طرد الإنجليز في القرن الخامس عشر، ثم أثناء الحروب الدينية في القرن السادس عشر. وإن ظفر الوطنيين على كلتا الجماعتين المتحاربتين — ذلك الظفر الذي تمثل في تنصيب هنري الرابع أول ملوك آل بوربون — كان بدء نهضة ادبية كبيرة بلغت أوجها في الأدب الفرنسي في القرن السابع عشر.

ونشوء الثقافات القومية هذه كان بمجموعه العنصر الرئيسي في تكوين

الشعور القومي. فقد شهد القرن الثالث عشر نشوء جمهور علماني كبير ذي اهتمام بالأدب والعلم. وقد تمكن هذا الجمهور بفضل اختراع الطباعة من أن يتمتع بقراءة الكتب التي كانت تعتبر من الكماليات حينذاك. وبمجيء المذهب البروتستانتي ترجمت التوراة إلى اللغات العامية فتمكنت الشعوب الشمالية بفضل ذلك من قراءتها وتقديسها، وفتحت المدارس وانتشر تعلم القراءة. وأصبحت التوراة في جميع بلاد البروتستانت أساس آدابهم. ولقد أدت هذه القوى إلى نتيجتين: فهي من جهة قضت على الفوارق التي عرفتها القرون الوسطى بين لغة مدينة وأخرى تجاورها. ومنعت التغير السريع الذي كان يتم باستمرار في لغة يتحدث الناس بها دون أن يكتبوها. فاللغة التي كانت تختلف قبل بين إمارة إقطاعية وأخرى —حتى أصبح اللجوء إلى اللغة اللاتينية كوسيلة للاتصال أمراً لا غنى عنه— والتي تطورت خلال السنوات الخمسين السابقة، لاختراع الطباعة أكثر مما تغيرت خلال أربعمائة سنة بعد اختراعها، أصبحت الآن لغة واحدة ذات قواعد ثابتة في بلاد واسعة واستقرت فيها لعدة أجيال. ومن جهة أخرى تقطعت ثقافة العالم المسيحي اللاتينية؛ لأن أبناء الأمة الواحدة أصبح لهم الآن أداة موحدة للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم. واكتسبوا مع الزمن أدباً شائعاً معروفاً بينهم ومغلقاً على جيرانهم.

ولقد أدى إحياء الآداب الإنسانية القديمة إلى تقوية الثقافات القومية من عدة وجوه. ذلك أن إهمال اللاتينية العامية البسيطة التي شاعت في القرون الوسطى والتي كان يسهل تعلمها والتحدث بها، والأخذ بأسلوب لغوي معقد على طراز شيشرون، هو في الواقع بعيد كل البعد عن اللغة اللاتينية العامية التي كانت شائعة في الإمبراطورية الرومانية، جعل اللاتينية الفصحى ملكاً لفئة قليلة، وأبطل إمكان وجود لغة شاملة للعالم المسيحي بكامله. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الإيطاليين الذين نالت الآداب الإنسانية القديمة شعبية فائقة بينهم، لم يبدعوا قط في عصر النهضة أدباً ممتازاً، في

حين أن الفرنسيين والاسبانيين والإنجليز كانوا يبدعون في نشوة فائقة . وقد أهمل الناس توسلات دانتي الأولى ومثاله النبيل ، كما كره بترارك قصائده الإيطالية ، وهي وحدها التي خلدت من كتاباته حتى اليوم . ثانياً أدى تبجيل الجمهورية المدنية التي عرفتها العصور القديمة وتعظيم روما إلى إحياء الوطنية المدنية التي عرفها العالم القديم بما في ذلك من تمجيد للدولة . وكثيرون هم الذين كانوا مثل مكيافيللي يجدون سنداً لنزعاتهم الوطنية فيما يستشهدون به من عبارات مؤثرة كتبها لفي وفرجيل .

وبوسعنا أن نأخذ مكيافللي في إيطاليا وشكسبير في إنجلترا كمثلين على هذا التأييد الوطني لحكومة قوية . فمكيافللي يمثل أفضل تمثيل النظرية القائلة : « بلادي أخطأت أم أصابت » ، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك ؛ إذ اعتقد أن ما يقوي بلاده لا يمكن أن يكون خطأ . وقد حلم حين كان الوزير الأول لجمهورية فلورنسا بتوحيد إيطاليا بكاملها ، وبحث خلال سنين طويلة عن الرجل القوي العنيف الذي يستطيع تحريرها من البرابرة الذين عاملوا الدول الإيطالية كالبيادق في ألعابهم الكبيرة . قال :

« لقد قضت الضرورة في الوقت الحاضر من أجل اكتشاف فضيلة الروح الإيطالية ، أن تتهدم إيطاليا إلى مثل الحد الذي وصلت إليه وأن تستعبد أكثر من العبرانيين ، وترهق ظلماً أكثر من الفرس ، وتتمزق أكثر من الأثينيين ، فلا رأس لها ولا نظام ، مغلوبة على أمرها ، ممزقة مسلوبة مكتسحة ، تعاني كل ضرب من ضروب الحرب والشدة ... فإيطاليا التي أهملت كأنما لا حياة فيها تنتظر ذلك الذي سيضمد جراحها ويضع حداً لاستهتار اللومبارد وسرقاتهم ، واختلاس كل من المملكة وتوسكاني وما تفرضانه على الشعب من ضرائب مرهقة . وإذا ظهر هذا الرجل فسينظف قروح إيطاليا التي تقيحت منذ زمن بعيد ... وإنه لمن الواضح كيف تتوسل إلى الله ليرسل رجلاً ينقذها من هذه المساوىء والفظاظات البربرية ... وإذن يجب أن تتحقق هذه السانحة فترى إيطاليا ظهور منقذها . وإن المرء ليعجز حقاً عن

تصوير الحب الذي ستحيطه به جميع تلك المقاطعات التي تحملت آلاماً كبيرة من حكم حثالات الأجانب . أي ظمأ للانتقام ستعبر عنه ؟ وأي إيمان شديد ستشعر نحوه ؟... أي إخلاص ؟ وأية دموع ؟ أي باب سيغلق في وجهه ؟ وأي إيطالي سيمتنع عن تقديم آيات التعظيم له ؟ »[٢]

كذلك يعبر شكسبير تعبيراً كاملاً عن تلك المحبة العنيفة المادية لإنجلترا التي تنعكس في الأدب الإنجليزي بكامله في عصر الملكة اليصابات . وإذا عبر مكيافللي عن توقه لإيطالية لم تولد بعد ، فشكسبير يمجد في نبل وكبرياء شعوراً عميقاً لطيفاً إزاء بلاده التي حققت عظمتها ومجدها فعلاً ، فيصورها بأبيات شهيرة إذ يقول عنها :

هذا العرش العظيم للملوك ، وهذه الجزيرة التي تحمل صولجان السلطان ،
هذه الأرض التي تستوطن فيها العظمة ويسكنها المريخ إله الحرب .
هذه الجنة – جنة عدن الثانية . بل نصف النعيم الموعود ،
هذه القلعة التي بنتها الطبيعة من أجل ذاتها ،
لتحتمي من الأوبئة وآفات الحروب .
هذه السلالة السعيدة من الرجال . هذا العالم الصغير .
هذا الحجر الثمين الجالس على بحر فضي .
يحميه كأنه السور المتين :
أو كما يحمى الخندق البيت
ضد حسد الطامعين الحانقين .
هذه البقعة المباركة . هذه الأرض . هذه المملكة ... إنجلترا .[٣]

وتعكس مآسي شكسبير التاريخية الأثر العميق الذي خلفته حروب الوردتين في عقول رعايا آل تيودور ، إذ ان حروب يورك ولانكستر

أورثت الناس رعباً عميقاً من الحرب الأهلية وتطاحن السادة الإقطاعيين والتنازع حول توارث السلطة ، وبدا العرش إثر ذلك كله كأنما يجسم وحده الأمن وكأنه مركز الحياة القومية وضمانتها . إن المثل الأعلى للبلاد الإنجليزية الذي يتغنى به شكسبير إنما هو مثال بلاد مجتمعة حول ملك مثل هنري الخامس ذلك البطل الذي أحبه شكسبير والذي ولد حاكماً للناس فالتف حوله شعب بايعه على الولاء ، وأخضع أعداءه وأذلهم عند قدميه . ووجد في قوة الملك ضمانة ضد شغب الإقطاعيين وتعكيرهم جو السلام وضد قوة اسبانيا الأجنبية . على وجه السواء .

ظهور الدول القومية المركزية

وعلى هذا الأساس من الحب الذاتي القومي وكراهية جميع الأعداء في الداخل والخارج الذين قد يعيقون نمو قوة الأمة ، حدث مع الزمن تغير في المؤسسات والأفكار خلق الدولة الحديثة وخرج بها من الحكم الديني المطلق الممزوج بالفوضى الذي عرفته القرون الوسطى . ولقد حدث هذا التغير إثر سلسلة طويلة من التطاحن المستمر كثيراً ما بدت الأحزاب خلاله وكأنها تعمل من أجل أهداف متعارضة . ولكن بوسعنا أن نميز خلال هذا الدور كله اطراد قوة التجارة التي كانت تدعم في الحقل السياسي هذه الجهة حيناً وتلك الجهة حيناً آخر ، مكتسبة أثناء ذلك سلطة تمكنها من السيطرة على مقدراتها . دارت المعركة أولاً بين البابوية من جهة وطبقة النبلاء الإقطاعيين والملك القومي من جهة ثانية . وبعد أن استخدمت الطبقة المتوسطة الملك من أجل التغلب على أعدائها عادت بتأييد الفرق البروتستانتية فطلبت أولاً من الملك حقوقاً ثابتة ، ثم اشتراكاً مباشراً في الحكم ، ونالت ما طالبت به ، تاركة له في الوقت ذاته السلطة المطلقة التي اكتسبها . وقد استدعى هذا الكفاح نشوء نظريات ومفاهيم سياسية سارت بالتدرج التالي : أولاً أيدت في بادىء الأمر سلطة الملك ضد سلطة البابا الإلهية . ثانياً وضعت

الملك على مستوى أعلى من الإقطاعية وقوتها ومجدها الموروث . ثالثاً بعد أن تم هذا كله وحصرت السلطة في حكومة قومية كان لا بد من انتقالها إلى الطبقة المتوسطة ذاتها . وكما أن سبك النظرة العلمية في العالم لا يتوقف عند المذهب الديكارتي وإنما يذهب بنا أبعد منه إلى أسحق نيوتن كذلك فإن السبك النظري للوضع السياسي الذي حققته بريطانيا وهولاندا يذهب بنا إلى جون لوك . ويعتبر هذان المفكران الكبيران — نيوتن ولوك — الأساس الذي استندت إليه العملية التركيبية الكبرى في القرن الثامن عشر والمنبع الذي استقت منه حركة التنوير مبادىء تفكيرها .

على أنه يجب أن نفرق بين الناحيتين النظرية والعملية في هذا التطور السياسي . فقد لوحظ أن القرون الوسطى لم تعترف نظرياً بسلطة غير مسؤولة أو سيادة مطلقة إذا لم تكن هناك بالمعنى القانوني الحديث دولة أوسلطة ذات سيادة . فالسيد الإقطاعي كان مقيداً بالواجبات العرفية وبالطبيعة التعاقدية لواجباته نحو أتباعه ، بينما كان الإمبراطور ذاته مضطراً أن يحكم بالاستناد إلى قوانين الكنيسة . ولم تكن البابوية من الناحية النظرية سلطة غير مسؤولة وإنما وجدت على الأرض لتطبق القوانين الإلهية . غير أن الأمر لم يكن كذلك من الناحية العملية . إذ لما كان البابا ممثلاً لله على الأرض فقد ادعى لنفسه سلطة مطلقة كما فعل إنوسنت الثالث وبونيفاس الثامن . فالدولة الوحيدة التي وجدت في القرون الوسطى هي الكنيسة ، ولم يكن البابا الملك المطلق في المملكة الروحية فحسب ، ولكنه ادعى ومارس إلى حد بعيد تلك السلطة التشريعية الشاملة التي زعم متشرعو روما في القديم أنها من حق السلطان . ولقد كان البابا الواضع الأول للقوانين ومصدر كل نبالة بما في ذلك نبالة الملك ، والمصدر الشرعي الوحيد للسلطة على الأرض ، ومؤسس جميع الرهبنات وواهب الدرجات العلمية الجامعية ، والقاضي الأسمى الذي يقسم الحقوق بين الأمم ، وحارس الحق الدولي ، والمنتقم للدم المسيحي حين يراق . وكانت السلطة المدنية أو الزمنية في نظر علماء البابوية الثانويين

مجرد دائرة شرطة في الكنيسة. غير أن جميع هذه السلطات انتقلت بعد الثورة البروتستانتية إلى الدولة القومية. كذلك انتقلت إليها نظرية القدرة الشاملة التي أخذ البابا بها مدعياً أن كل عمل لا بد وأن ينتهي إليه إذا كانت له صلة بالحياة الأخلاقية. وكانت نقطة استناد الدولة القومية أن كل عمل إذا كانت له صلة بالمال أو العقود لا بد وأن تبت المحاكم فيه.

ولادة النظريات السياسية الحديثة

إن النهج الذي انتقلت بموجبه هذه السلطة النظرية من البابا إلى الملك القومي، ومن الملك القومي إلى الشعب، كان يوازيه انتقال السلطة الحقيقية الفعلية من الكهنة والسادة الإقطاعيين إلى الملك الذي كان يحكم لمصلحة الطبقة المتوسطة، ومن الملك إلى ممثلي تلك الطبقة مباشرة. وقد تم ذلك بوساطة أفكار ومفاهيم ونماذج من التفكير تظهر اليوم عتيقة للجميع إلا لرجال القانون — لأنها ما زالت تكوّن الأساس لنظمنا القانونية ودساتيرنا المكتوبة — شأنها في ذلك شأن الحدود اللاهوتية التي استخدمتها القرون الوسطى وعصر الإصلاح في صياغة مشاكلها الفلسفية. ومع ذلك فإن حقيقة حية تخفق وراء ذينك الشكلين الغريبين من أشكال الفكر، حتى إذا أردنا أن نفهم فهماً صحيحاً الأساس القانوني لاعتقاداتنا في الحكومة اليوم — وما يتفرع عنها في الحقوق والقوانين والصلاحيات والسيادة وما ماثلها من القضايا — فعلينا أن نحاول فهم السبب الذي دفع الناس حينذاك لصياغة مثلهم العليا السياسية بالشكل الذي صاغوه بها، والنتائج التي ترتبت عليها وعاشت زمناً أبعد بكثير من هدفها الأول. وقد تمت في نهاية القرن الثامن عشر ثورة في التفكير السياسي، ولو أنها لم تكن قد نفذت بعد إلى واقع الحياة السياسية والقانونية، إلا أنها كانت تعادل في أهميتها استبدال العلل الآلية بالعلل الغائية في العلم الطبيعي. يتفق الناس اليوم تماماً أن السياسة العامة — أي الخدمة العملية لهدف اجتماعي مقبول — هي المقياس الذي

تقاس به أية مؤسسة سياسية أو أي شكل من أشكال الحكم. غير أن الأمر لم يكن كذلك منذ القرون الوسطى حتى مطلع القرن الأخير. فلقد كان الناس خلال تلك العصور يضعون القواعد الكلية بالاستناد إلى الحقوق الجزئية العائدة للسادة والأتباع، وبالاستناد إلى الحقوق التي أقرها العرف والواجبات المتفق عليها اتفاقاً صريحاً، وكانوا يرون فيها أساساً لجميع المؤسسات السياسية، ومقياساً لصلاحها ونفعها، ويعتبرونها بعد ذلك حقاً أو واجباً قانونياً قد يكون مصدره إلهياً سماوياً، أو بشرياً محضاً. وكانوا ينظرون إلى الازدهار والانتعاش الإنسانيين، بل إلى الديانة ذاتها، كأمور يقررها القانون والحقوق الشرعية، لا كما ننظر إليها في العالم الحديث من زاوية منفعتها وخدمتها للترفيه العام. ومن كفاح البابوية والإمبراطورية إلى وضع الدساتير الحديثة، لم يكن أولئك العاملون على تغيير الحكم يستندون في نظرياتهم على ما في التغير الذي ينشدونه من فائدة ونفع، بل كانوا يطالبون به باعتباره حقاً من حقوقهم يدعمه قانون موثوق ثبته الزمن كالماغنا كارتا، وقد يكون هذا القانون طبيعياً أو سماوياً. وفي الوقت نفسه كنت تجد المدافعين عن النظام القائم يؤكدون أن الحق والقانون هو ما ينادون به ويدافعون عنه. وإننا لنجد حتى يومنا هذا من يعارضون في مبدأ فرض حد أدنى من الأجور مثلاً برغم أنه يناقض الحق الدستوري في حرية التعاقد بينما نجد مؤيدي المبدأ يحتجون بأنه قائم على حق الإنسان في الحياة والحرية والسعي وراء السعادة. أما كيف سخرت هذه المفاهيم في الحق والقانون لإحداث تغييرات بدت نافعة في الحياة العامة فهو ما سنبحثه الآن.

تناقصت سلطة النبلاء الإقطاعيين باستمرار خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر واضمحلت نظريات الواجبات المتقابلة كأساس للحياة الاجتماعية. ولقد حاولت الفئات المتخاصمة التي قاتلت بعضها البعض في حروب الوردتين في إنجلترا، وفي الحروب الدينية في فرنسا، وفي

الحروب الدينية وحرب الثلاثين سنة في ألمانيا أن تستأصل شأفة الأنظمة القائمة في البلاد التي كانت تقاتل ضدها. ثم إن نشوء الرأسمالية في شكلها الزراعي واضمحلال نظام التبعية واستبداله بنظام استثمار الأرض بالإيجار، أو استخدام العمال الزراعيين — كل ذلك أدخل على أساس السلطة الاقتصادية تعديلاً جوهرياً. ولقد خلق توسع التجارة إلى المدى القومي الواسع حاجة لدى الطبقة المتوسطة في إزالة الحروب الخاصة والقيود الصغيرة المفروضة على التجارة، وفي التأييد القومي العسكري لفتح طرق جديدة للتجارة شرقاً وغرباً — أي حاجة إلى النظام والتماثل، والى سلطة قوية منبثقة عن دولة مركزية، لا يحد منها أية مسؤوليات تجاه « ملك المسيحية ». وقد استوجبت هذه الحاجة تقوية مركز الملك إزاء البابوية من جهة، وإزاء رعاياه من جهة ثانية. وقد نشأ من ذلك نظريتان توحدتا في النهاية بصورة طبيعية. فنشأت ضد ادعاء البابا بأنه المصدر الإلهي الوحيد للسلطة نظرية الحق الإلهي للملوك، كما نشأت ضد النبلاء الإقطاعيين نظرية سلطة الملك المطلقة ضمن أراضيه.

نظرية الملكية المطلقة

نشأت نظرية الحق الإلهي للملوك، في أول عهدها، كمحاولة لتحرير الحكومة المدنية أو العلمانية من رقابة البابا والكهنة، كما أنها كانت رداً على دعواه في أن له حقاً إلهياً في السيطرة على الأمور الزمنية. واذا نظرنا الى هذه النظرية من حيث العصر الذي نشأت فيه يوم كان الناس يعتقدون أن كل سلطة تتحدر من الله وجدنا أن هذه النظرية تعكس دعوى الحكومة المدنية بأنها — كالحكومة الدينية وبنفس مقدارها — ذات مصدر إلهي. فهي بالتالي حرة في أن تنظم أمورها وفق طريقتها الخاصة بها. ولقد عبر عن هذه الدعوى أنصار الإمبراطورية في القرون الوسطى وفي طليعتهم دانتي. وعندما فشلوا في دعواهم ضد البابوية أخذها رجال القانون من

الفرنسيين وطبقوها بالنسبة لملكهم . فامبراطور فرنسا وملكها أخذا سلطتهما مباشرة من الله فلهما إذن حق إلهي في أن يكونا حرين من التدخل البابوي . وقد نقل وايكليف ، هذه النظرية لإنجلترا مدافعاً عن حق الملك الإلهي لينتزع هذا الحق من الكنيسة . ثم شبت في إنجلترا الحروب من أجل وراثة العرش فأصبحت فكرة وجود حق ثابت لا نزاع فيه في وراثة العرش مقبولة من جانب الشعب . وعندما قطعت إنجلترا صلاتها مع البابا وآزرت قوة اسبانيا مؤامرات البابوية لقتل الملكة اليصابات نشأ عن ذلك بالضرورة وحدة تامة بين حق الملك الإلهي وحق السيادة القومية والاستقلال . وعندما حكم جيمس الأول إنجلترا - وهو الملحد الذي تسنم العرش بالاستناد إلى حق الوراثة وحده - فقد صيغت النظرية بعناية فائقة وكانت موجهة ضد ادعاءات الكنيسة في روما وحكومة الكنيسة المشيخية **Presbyterian** في سكوتلندا . وبعد عودة شارل الثاني للعرش وتوطيد النظام الملكي من جديد حققت تلك النظرية أهدافها في ضمان حرية الدولة من رقابة الكنيسة الكاثوليكية وكنيسة المتطهرين المحافظين والمعروفين برفضهم للتقاليد والطقوس الدينية **Puritans** . وتسنم هنري الرابع عرش فرنسا بعد الحروب العنيفة التي وقعت بين الكاثوليك والهوغينوت من أجل السيطرة على الحكومة فلم يتمكن من توطيد الحكومة المدنية واتباع سياسة الاعتدال والتسامح وتبريرها إلا بالاستناد إلى نظرية الحق الإلهي للملوك . وعندما شرح المفكر السياسي باركلي **Barclay** هذه النظرية أخذ بعين الاعتبار دحض التدخل البابوي من جهة ونبلاء هوغينوت الإقطاعيين من جهة ثانية . ثم ازدهرت هذه النظرية في عهد لويس الرابع عشر . كما أن تأثر مذهب لوثر كان إلى جانب الملكية المطلقة كما أمر الله بها . وقد كتب لوثر بأن « أمراء هذا العالم آلهة ، وعامة الشعب ابليس الجحيم » . « ولا يليق بأي إنسان يدعي أنه مسيحي أن يثور ضد حكومته سواء تصرفت عدلاً أو ظلماً » .[٤]

فطالما تقدمت أية هيئة دينية بمزاعم جدية في أن لها حقاً في التدخل

في أمور الحكومة المدنية كان من الضروري لتلك الحكومة أن تدعي أن حقها أيضاً كان هبة إلهية مباشرة. أما الدولة العقلية أو البراهين القائمة على النفع والصلاح فلم تكن لتجدي نفعاً. ولكن كان هنالك نفر من ذوي العقول المتحررة رفضوا أن يقابلوا النار بالنار. ووجدوا في الوقت ذاته الحكومة الملكية المركزية ضرورية، لا من أجل تثبيت أي حق للملك، ولكن من أجل صالح الأمة. وربما أدركوا أيضاً، يوم كانت الجماعات الدينية من جهة، والفئات التجارية من جهة ثانية، تكافح ضد حكم استبدادي مطلق مبالغ فيه — إنه سيأتي يوم تقوم فيه نفس القوى التي تطالب اليوم بحكم مركزي شديد بالمطالبة باسترداد السلطة المركزية من الملوك الذين عهدت بها إليهم. ولذلك فقد ظهر وسط هذا النضال رجال من ذوي الفكر النير، دافعوا عن الملكية المطلقة والسيادة القومية ولكن على أسس عقلية، لا على أسس دينية. فمكيافللي في ايطاليا، وبودان في فرنسا، وهوبس في إنجلترا، هم المفكرون الثلاثة العظام في هذه المرحلة من تطور الفكر السياسي. وترتكز أهميتهم إلى أنهم وضعوا في الدفاع عن الحكم الاستبدادي مفاهيم كانت فيما بعد نافعة في محاربته، وكذلك في أنهم وطدوا دعائم سيادة الدولة القومية.

كان مكيافللي بالغ الأهمية من حيث إنه وضع أسس السياسة الدولية، وسنعود إليه عند بحث هذه الناحية، فلنكتف هنا بالإشارة إلى أن وطنيته الإيطالية وكراهيته للمؤامرات التي حاكتها البابوية في إيطاليا وتحرر الإيطاليين من جميع الاهتمامات الدينية، ساقته لأن يبشر بفن في الحكم غايته الوحيدة قوة الدولة وتوسعها وازدهارها المادي، وهو نفس المثل الأعلى الذي أدى إلى ازدهار البندقية على مدى قرون عديدة والذي تبعته الدول التجارية في الأزمنة الحديثة بنصه وحرفه. فوحدة إيطاليا وعظمتها والثروة البشرية والسلطان والحكمة، تلك هي الأمور التي سعى مكيافللي إلى تحقيقها. وهو يذهب إلى أن أكثر ما يرغب الناس به قبل أي أمر آخر هو الأمن

الفردي والمحافظة على الملكية. ومع أنهم قد يضحون بأي شيء من أجل هذه الأمور فإنهم إذا تأكدوا من صيانة الأمن، فضلوا الجمهورية على الملكية، لأنها تعطي فرصة أكبر في الربح لأكبر قسم ممكن من الناس. وعلى الدولة أن تكون قوية وذات كفاية حتى تستطيع تحقيق هذه الأهداف. ومع أن مكيافللي نفسه كان يفضل النظام الجمهوري أو نظام الملكية الدستوري — المطبق حينذاك في فرنسا — فإنه في سعيه وراء الوحدة والنظام انساق إلى القول بالحكم الاستبدادي كوسيلة لتحقيق تلك الغاية. وكرس حياته في البحث عن الأساليب التي يجب أن تتبعها الجمهورية أو الحاكم المستبد لتحقيق القوة. وواقع الأمر أنه كان النموذج الصحيح للمثالي الثائر الذي يسعى وراء هدف وحيد مركزاً كل اهتمامه في تحقيق غايات كان يعتبرها بالغة الأهمية، لا في تنمية الخلق البشري عن طريق تثقيف الناس وتوجيههم لطلب ما كان يبتغيه. ولا بد لرجل كهذا أن يضيق ذرعاً بحماقة العامة من الناس وأن يحتقر جميع القواعد التي تعوق غاياته، سواء أكانت قانونية، أم خلقية، أم وليدة العادة. ولقد طبق أساليبه في أيامه بعض المتعصبين في الدين مثل كرومويل وفرقة الإنجيليين القدماء في إنجلترا أو اليسوعيين. كما طبقها في أيامنا ديكتاتوريون رجعيون كموسوليني، أو شيوعيون متعصبون.

وقد استجابت الطبقة المتوسطة لتعاليمه ورحبت بها. وكان يرى في تلك الطبقة السند الرئيسي للدولة. ولم تكن حقارة الطبيعة البشرية سراً بالنسبة إليه. فالرجال على حد رأيه: «ناكرون للجميل، مذبذبون، ضارعون، جبناء، وبخلاء»[5] ولذلك يقتضي صالحهم أن يحكموا على أساس من إغراء مطامعهم وشهواتهم ولكن بصورة رئيسية على أساس من الخوف. وعلى الحكومة القوية أن تحترم المؤسسات الثابتة البنيان، وأن تحكم حكماً صالحاً، وتدع ملكية الناس على حدة. وعليها أن تجعل نفسها موضع هيبة وخوف، لا موضع كراهية وحقد. أما سلطة النبلاء

الإقطاعيين فيجب القضاء عليها وتحطيمها لأنهم لما كانوا يمتلكون قلاعاً وأتباعاً فإنهم يشكلون خطراً جسيماً على أي نظام اجتماعي . وأما الديانة وخاصة الديانة القومية فهي دعامة قيمة لحكومة قوية . ولكنه كره المسيحية لأنها من ناحية نظرية نقيض الفضائل الوطنية والعسكرية التي كانت تتحلى بها روما ، ولأنها تجعل الناس ضعفاء أذلاء خاضعين لحفنة من رجال أقوياء يعكرون السلام والنظام . وكرهها من ناحية عملية واقعية لأن البابوية منعت وحدة إيطاليا وحالت دون توطيد دعائم السلام فيها . وهكذا عمل مكيافللي كل ما في وسعه ـ وعلى أسس عقلية خالصة ـ على أن يعلم الحكام كيف يبنون دولة قوية موحدة مزدهرة ، ويقضون على الإقطاعية والحكومة الدينية في صالح الطبقات المتوسطة وتوسعها التجاري .

عاش مكيافللي حين كانت الدبلوماسية الإيطالية في إبان اضطرابها ، وفي عصر لم تكن فيه ضرورة لوضع نظرية من أجل تبرير « مقتضيات الدولة » عاش كل من بودان وهوبس وسط الحروب الدينية ، فكانت إقامة الدولة القوية لا بد من أجلها وضع نظرية في الدولة تحظى باحترام من الناس يساوي على الأقل ما كانت تحظى به نظرية الحق الإلهي التي كانت تستند عليها جميع الفئات . وقد دعم بودان سلطة الملك ضد الفئات الدينية المنقسمة وما كانت تتميز به من نزعات فائرة متفسخة يقابلها في السياسة الفرنسية ، مؤامرات البابوية في إيطاليا وحروب الوردتين في إنجلترا . وكان زعيماً في حزب السياسيين الذي أيد الدولة ضد البروتستانت والكاثوليك على السواء ، ونجح في تسليم العرش الفرنسي لسلالة بوربون ابتداء من هنري الرابع عام ١٥٨٩ . ويعتبر كتابه في الدولة الذي ظهر عام ١٥٧٦ أول بحث سياسي علمي في الأزمنة الحديثة ، وهذا الكتاب حجة قوية في تأييد سلطة الملك . وقد قطع بودان في هذا الكتاب الصلة بجميع مفاهيم القرون الوسطى قطعاً تاماً وفسر نظرية السيادة المطلقة للدولة بوضوح تام . فالدولة ، بحسب تعريفه « مجموعة من العائلات وأملاكها

المشتركة بينها تحكمها سلطة ذات سيادة ويحكمها العقل أيضاً » .[٦] وهذه السلطة ذات السيادة ، — وهي ضرورة مطلقة لوجود أية دولة أصلاً — « هي سلطة عليا فوق المواطنين والرعايا لا تحد منها القوانين » .[٧] وهي واحدة لا تتجزأ ، ولا يمكن التنازل عنها ، ووظيفتها المميزة هي وضع القوانين التي تقيد عامة جميع الرعايا . ولما كان صاحب السلطة هو مصدر جميع القوانين بل مصدر العرف أيضاً — إذ يتوقف عليه فرضه وتنفيذه — فهو حر من جميع القيود Legibus solutus وعليه أن يخضع للقانون الإلهي وحده . ولكن من حقه أن يحدد ذلك القانون الإلهي لأنه مسؤول فقط تجاه الله . وله حق إعلان الحرب والسلام وتعيين القضاة ، وممارسة حق الحكم في القضايا المستأنفة ، وفرض الضرائب . وإننا لنجد هنا بصورة واضحة ما كان حكام النهضة المستبدون يقومون به بالفعل ، من تعديل لما أقره العرف وجمعه في مجلات قانونية ومن فرض النظام والقانون على الكنيسة والنبلاء معاً . ويؤكد بودان أن أفضل شكل في الحكم لممارسة هذه السلطة ذات السيادة هو الملكية التي تكون فيها حقوق الرعايا في أشخاصهم وأملاكهم مضمونة ، بينما الملك يحترم قوانين الله والطبيعة ولكنه في جميع ما عداها ينال من رعاياه الطاعة لما يفرضه من القوانين . ولقد بنى البوربون في القرن السابع عشر ، وفي ظل ملكية من هذا النوع ، دولة قوية مزدهرة ، انتهوا بها الى الدمار بسبب حروبهم وتبذيرهم .

عاش هوبس في إنجلترا في ظروف مماثلة ، من تطاحن الأحزاب الدينية وانتهى الى ذات النظرية في الملكية المطلقة التي انتهى إليها بودان . غير أن الطبقات التجارية في إنجلترا كانت أقوى بكثير مما كانت عليه في فرنسا ، وشعرت أنها قادرة على تسلم قيادة الأمور وصيانة القانون والنظام بنفسها . ونادت — كما سنرى فيما بعد — بنظرية مفصلة في السلطة الشعبية ضد السلطة الملكية واضطر هوبس بالنتيجة أن يقيم نظريته على ذات الأساس الشعبي الذي بنى عليه معارضوه البروتستانت مذهبهم السياسي . ولكنه

توصل الى نتائج تناقض النتائج التي توصلوا إليها . ويسوقنا البحث هنا إلى مفهوم سيلعب دوراً بالغ الأهمية في التفكير السياسي هو فكرة العقد الاجتماعي .

تعود أصول فكرة العقد الاجتماعي إلى الفكر الروماني وفكر القرون الوسطى معاً . وقد قامت نظرية الإمبراطورية الرومانية كما صيغت في مجلة الحقوق المدنية Corpus Juris Civilis على القول بأن كل سلطة وكل حق في وضع القوانين يعودان للشعب الروماني . غير أن الشعب تنازل بموجب قانون شهيرLex Regiaعن هذه الحقوق للامبراطور — وهو تفسير طبيعي لمجرى التاريخ الروماني . « فجميع حقوق الشعب الروماني وجميع سلطاته انتقلت إلى الإمبراطور . وله وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها »[٨] وعندما تم إحياء القانون الروماني في القرون الوسطى انتبه الإمبراطور إلى هذه النظرية واتخذها سلاحاً ضد سيطرة الكنيسة . ثم تبعه في ذلك جميع الأمراء . وقد انسجمت هذه النظرية بصورة طبيعية مع المذاهب السياسية في القرون الوسطى ، التي اعتبرت جميع العلاقات بين الحاكم والمحكوم واجبات متقابلة ، أي عقوداً ضمنية أو واقعية بين الفرقاء . وهكذا نشأت نظرية العقد الاجتماعي القائلة بأن كل سلطة مدنية ترتكز في أساسها على الشعب ، وأن الشعب قد حولها إلى الحاكم ليمكنه من القيام ببعض الوظائف الضرورية . ومن الواضح أنها نظرية ذات حدين : فقد تفسر لتأكيد سلطة الحاكم الشاملة باعتباره مصدر جميع السلطات ، أو لتأكيد سيادة الشعب الأساسية باعتباره المصدر الأخير لتلك السلطة . وقد استخدم الأمراء التفسير الأول ضد الكنيسة . واستخدم التفسير الثاني خصوم الحكم الاستبدادي المدني من رجال الكنيسة والطبقة المتوسطة . وكانت هذه النظرية محور الصراع السياسي حتى الثورة الفرنسية .

استخدم هوبس هذه النظرية من أجل توطيد دعائم دولة قوية استبدادية معتبراً أن لا شيء يجدي سوى العقل — العقل الذي اعتمده العلم الديكارتي

الجديد الذي كان هوبس غارقاً فيه. وكانت نظريته في الطبيعة البشرية مماثلة لنظرية مكيافللي. وتنحدر هذه النظرة من مفهوم هام هو «حالة الطبيعة» — وهو مفهوم يتضح لنا إذا تساءلنا عن الشكل الذي كانت تتخذه الحياة الإنسانية لو لم تكن هنالك سلطة حاكمة تراقبها وتسيطر عليها؟ والجواب أن الحياة الإنسانية في حالة الطبيعة «منعزلة، فقيرة، شريرة، همجية، وقصيرة». [٩] أما أساس العمل البشري بكامله فهو «رغبة مستمرة لا تعرف الهدوء في الحصول على القوة بعد القوة». [١٠]... القوة في أن يرضي الإنسان شهواته الطبيعية. ومن هنا كان التنافس والخوف وحب المجد والدوافع الأساسية التي تدفع الناس إلى العمل. فإذا لم توجد سلطة عليا تحد من تطاحن الإنسان ضد الإنسان هلك الناس جميعاً في حومة هذا الصراع الأبدي. فالإنسان ذئب إزاء أخيه الإنسان « Homo homini lupus » ولو أمكن وجود حالة الطبيعة هذه لكان معناها حرب الجميع ضد الجميع « Bellum omnium contra omnes » . ولن يكون فيها مقياس للخطأ والصواب وللعدالة والظلم وللملكية الخاصة. وأقرب وضع لحالة الطبيعة هذه هو ما يمكن أن نشاهده بين الهنود الأمريكيين، أو اثناء الحروب الأهلية — كتلك التي خبرتها إنجلترا، أو بين الدول المستقلة ذات السيادة «إذ تسدد أسلحتها ضد بعضها وتراقب الواحدة الأخرى». [١١] ثم إن أعمال المرء تعكس خوفه حتى في الحياة المتحضرة، «فهو يتسلح أو يسعى لأن يرافق غيره إن كان مسافراً. ويوصد أبوابه حين يذهب للنوم. ويقفل خزائنه حتى في بيته. فتأمل ما هو رأيه في غيره من الناس حين يسافر متسلحاً، وفي غيره من المواطنين حين يوصد أبوابه، وبأولاده وخدمه حين يقفل خزائنه». [١٢]

ولما كانت هذه هي الحالة الطبيعية للانسان فإن عقله يوصيه أن يبحث عن السلام ويحافظ عليه، وأن يكبح جماح نزواته الطبيعية بالاتفاق مع الآخرين من بني البشر لأنه لن يتحقق له سلام بدون ذلك. ولا يمكن تصور

الحياة الاجتماعية إلا على هذا الأساس. ويستوجب هذا الاتفاق إنشاء سلطة مشتركة تستطيع أن تضبط كل فرد وأن تحميه في ذات الوقت. وإنشاء مثل هذه السلطة يستوجب بدوره تحقيق إرادة فريدة واحدة. «وبوسعنا القول إن دولة تشكلت عندما يتفق جمهور من الرجال ويتعاقد كل واحد مع الآخر فيقررون أنه إذا أعطى أي رجل أو مجموعة من الرجال حق تمثيلهم جميعاً – فإنه يصبح ممثلهم. وكل فرد سواء أكان مؤيداً في انتخابه أو معارضاً لا بد له أن يوافق على أعمال وأحكام ذلك الرجل أو مجموعة الرجال، هذا كما لو كانوا يمثلونه بالضبط، لكي يتمكن الناس جميعاً من أن يعيشوا معاً في سلام، وليستطيعوا حماية أنفسهم ضد أناس آخرين». [١٣] ويتعهد كل فرد لكل فرد آخر قائلاً: «إنني أتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي بهذا الرجل – أو بهذه المجموعة من الرجال – وأسمح لهم بذلك على شريطة أن تتنازل عن حقك لهم وتوافق على جميع أعمالهم بمثل ما وافقت أنا عليه». [١٤] وعلى هذا الشكل ترتكز السلطة المدنية بكاملها على موافقة المحكومين. فيتفق الأفراد على إيجاد حاكم تتمثل السيادة فيه، وأن يخضعوا لرأي الأكثرية في تقرير ذلك الحاكم. ولما كانت غاية العقد تأمين السلام والدفاع وجب الخضوع للحاكم إلى أن يثبت عدم مقدرته على صيانتهما. وعندها يبطل العقد ويصار إلى عقد جديد. وليس المهم من يكون الحاكم. ولكن المهم فقط أن يكون الحاكم قوياً. ولذلك كان بوسع هوبس أن يؤيد شارل الأول أو كرومويل سواء بسواء.

ويتطلب هذا الحاكم خضوعاً تاماً من رعاياه. وهو لم يوقع أي عقد فلا يجوز أن يحاسب في الداخل أو في الخارج. وله سلطة لامتناهية وحرية في تقرير الأساليب والوسائل الضرورية لصيانة الأمن والسلام، وسلطة على حرية الرأي وعلى الملكية والمحاكم والسلام والقضاة. وهو حر التصرف إطلاقاً إزاء الدول الأخرى ذات السيادة، ويعتبر اتجاههم في

حالة الطبيعة التي هي حرب الجميع ضد الجميع. وأما إزاء رعاياه فهو واضع جميع القوانين المدنية، والمفسر الأوحد لكل عرف، وكل قانون طبيعي وكل قانون إلهي. وما يصدره الحاكم لرعاياه من أحكام مستوفية الشكل، هو بالنسبة إليهم، قانون الله وقانون الطبيعة. ومن الطبيعي أن تكون للحاكم سلطة تامة في الدين، ولا يمكن أن توجد كنيسة صحيحة دون رياسته لها وأوامره. وهكذا سد هوبس الطريق في وجه البابا والمخالفين من البروتستانت معاً. أما البابا فهو في رأي هوبس غير ذي سيادة بأي وجه من الوجوه.

ومما تجدر ملاحظته أنه بالرغم من تأييد هوبس للملكية المطلقة على أنها أقوى شكل من أشكال الحكم، فليس في نظريته شيء لا يمكن أخذه وتطبيقه بالنسبة للبرلمان أو لأية هيئة تمثيلية أخرى. وقد فعل ذلك أتباع مدرسة حقوقية بارزة في القرن التاسع عشر. وإذا دل ذلك على شيء في دعوة الحكم الاستبدادي في عصر النهضة فعلى أن الملك كان شيئاً عرضياً، وأما الشيء الأساسي فمطالبة الناس بوجود حكومة قومية قوية في الداخل وغير مسؤولة في الخارج — حكومة تستطيع ضمان الرخاء التجاري.

ظهور الاتجاه الدستوري في الطبقة المتوسطة

خلال هذه الفترة أخذت بذور الحرية الشخصية تعمل في العالم، وبالرغم من استعداد الطبقة المتوسطة لتأييد الحكم الاستبدادي ضد فوضى الحروب الأهلية، فقد كانت تسعى لأن تضبطه حالما يتوقف عن خدمة مصالحها التجارية ويتدخل في جيوب أبناء هذه الطبقة وضمائرهم. ولقد رأينا كيف أن ميكافللي أوصى بالقتل على شريطة أن يتم ذلك بتعقل وحكمة، ولكنه لم يوص قط بالاستيلاء على الملكية واغتصابها. ذلك أنه «أسهل على الناس أن ينسوا موت أب أكثر من أن ينسوا ضياع ميراث». [١٥]
حتى إن بودان يدخل بعض التناقض في نظريته حين ينكر على الحاكم

المطلق حق التصرف بأملاك رعاياه. إذ قال بأنه: «لا يحق للحاكم أن يصادر أو أن يهب أملاك رعاياه دون سبب عادل». [١٦] وهنا موطن الضعف الذي أدى إلى تدهور الملكية المطلقة، لأنها لم تتبع مكيافللي إلى حد كاف لصيانتها. أي أنها كانت حمقاء كما هي الحالة دائماً. ولم يكن لها مثل حكمة المجالس التمثيلية، لتعرف حمقها.

ولما كانت هذه القضية دون ريب وراء الكفاح من أجل الحقوق الشعبية، فإنه لمن الثابت أيضاً أن الحرية السياسية تدين بقوتها ونظرياتها إلى كفاح الفرق الدينية من أجل البقاء، وذلك راجع في الغالب إلى أن القسم الأكبر من أعضاء تلك الفرق كان يتكون من أبناء الطبقة الوسطى. وقد شنت الفرق الدينية أول هجوم على الملك المطلق عندما طالبت بالتساهل الديني. وقد اتفقت دعوة الأقليات في مطالبتها بحرية الضمير، مع الداعين إلى الدفاع عن حقوق الملكية. غير أن هذه الفرق ذاتها حين كانت تجرد من السلطة وتعاني الاضطهاد كانت تندفع بفصاحة وبلاغة ضد الاستبداد. ومع أن الحجج الداعية إلى ضرورة التساهل الديني غالباً ما جاءت، بطبيعة الحال، من فرق البروتستانت، فإن الكاثوليك أنفسهم كانوا يدافعون عن الحرية دفاع أشد أتباع كالفان عنها حين كانت الأيام تقلب لهم ظهر المجن فيعذبون ويضطهدون. ومن الأمور المضحكة حقاً أن كتابين من أفضل ما كتب دفاعاً عن السيادة الشعبية، كتبهما يسوعيان اسبانيان هما ماريانا Mariana وسوارز.

ظلت مدرسة لوثر موالية للمبادىء الملكية حتى أيام بروسيا في القرن التاسع عشر، دون أن تظهر بين صفوفها نظرية مقوضة. غير أن الكنيسة المجددة Reformed Church وكنيسة كالفان، أصبحتا بمثابة المركز المنيع للاتجاه الدستوري والدفاع عن حرية الضمير وحق الملكية. وظلت حركة الإصلاح الديني الإنجليزية متفقة مع لوثر من هذه الناحية حتى حوالي سنة ١٥٨٠، ثم أخذت تتجه باتجاه كالفان أكثر فأكثر. ولم تكن إدارة

الكنائس المشيخية والمستقلة Congregationalists فرصة عظيمة لاتباع هاتين الفرقتين من أجل التدرب على الحكم الذاتي فحسب ، بل إن أتباع كالفان في جنيف وسكوتلندا وهولندا وإنجلترا وأمريكا وفرنسا ، اضطروا لأن يدافعوا عن أنفسهم ضد السلطة القائمة — وكانوا غالباً يشكلون الأقلية ، وإذا استثنينا جنيف « ونيو انجلند » في أمريكا — فإنهم لم يتمكنوا قط من تسلم دفة الحكم تماماً . ولقد فضل كالفان ذاته نظام حكم ديني أرستقراطي ، غير أنه دعا إلى توطيد النظام الدستوري في الملكيات القائمة ، ومقاومة الملك ، لا من قبل أفراد الشعب ، بل من قبل حكام منتخبين عهد إليهم بالوصاية على حقوق الشعب . وقد اضطر أتباعه الى الدفاع عن أنفسهم ضد السلطة الملكية ، فصاغوا أثناء ذلك نظرية العقد الاجتماعي بحيث جعلوا منها سلاحاً مسلطاً على الملكية . وانضم الكاثوليك إليهم في فرنسا وإنجلترا . وقد أصبحت هذه النظرية أساساً للحكم في هولاندا وإنجلترا ، وعندما جاء جون لوك وأعطاها صيغتها العقلية ، أصبحت نقطة ابتداء الفكر السياسي في القرن التالي .

وقد استنبط هؤلاء — وجميعهم من مناهضي الملكية — حق الشعب في السيادة بالاستناد إلى نظرية العقد الاجتماعي واعتبروا الملك مسؤولاً عن أعماله تجاههم . فإذا أمعن في الاستبداد ، أو حال دون ممارسة الناس دينهم ، أو خالف بأي شكل من الأشكال قانون الله كما هو موصى به في التوراة أو في الضمير الإنساني ، جاز للناس أن يقاوموه ، فأما الأفراد فلهم حق بالمقاومة المنفصلة ، وأما المدن والقضاة فلهم حق المقاومة الفاعلة . وإذا كان قاسياً عنيداً وجب خلعه وجازت الاستعانة بالعون الخارجي من أجل ذلك . وقد أيد هذه النظرية في فرنسا بيزا Beza وبليسي مورني Plessi-Mornay في كتابه « الدعوة ضد الاستبداد » وكلاهما من الهوغينوت . ولابويسي La Boëtie ولويس أورليانز Louis d'Orleans وبوشي Boucher من الكاثوليك . وأيدها في سكوتلندا جون نوكس John Knox وجورج

بيوكنان . وفي هولندا السوزيوس Althusius وغروسيوس Grotius . وفي انجلترا ملتون Milton وهارنغتون Harrington وكروموبل Cromwell ولم يتوقف الأمر عند مجرد الكلام خارج فرنسا. ففي سنة ١٥٨١ خلع البرلمان الهولندي فيليب الثاني ملك هولاندا . وفي سنة ١٥٦٠ ثار برلمان سكوتلندا ضد ماري ستوارت وخلعها عام ١٥٦٦ . وثار البرلمان الإنجليزي سنة ١٦٤٢ ثم قطع رأس الملك شارل سنة ١٦٤٩ . وأما الكنيسة الكاثوليكية فقد أقرت بين مبادىء الإصلاح الكاثوليكي المعاكس Counter-Reformation (تمييزاً له عن حركة الإصلاح البروتستانتي التي بدأها لوثر) مسؤولية الحكام في الأمور الدينية ، وأحيت بصورة عامة نظرية سلطة البابا في خلع الملوك وحتى واجب قتل الظالم المستبد . فكل ملك كاثوليكي إذا ارتد عن دينه وأصبح ملحداً اعتبر ظالماً . كما أنه يجب أن يذكر أولئك الذين يرجعون الحريات الشعبية الى جوهر المذهب البروتستانتي ، إنه حين أثار الهوغنوت احتجاجاً أرستقراطياً ضد الظلم ، فإن كاثوليك العصبة Ligue الفرنسيين واليسوعيين الاسبانيين كانوا أكثر ديمقراطية وكانوا في الواقع يعقوبيين . وإن معقل الدفاع عن الحرية الشخصية اليوم في البلاد اللاتينية ، ضد الحركات المناهضة للكنيسة والدولة الديكتاتورية ، هي الكنيسة الكاثوليكية .

وقد نجحت هذه الحركات بالفعل في هولاندا أولاً وفي إنجلترا بعد قرن من ذلك . وقد وضع أقوى الحجج في الدفاع عن النظام الدستوري والحقوق الفردية كتاب من هولندا وإنجلترا . وكان هذان البلدان بالإضافة الى سكوتلندا معقل مذهب كالفان ، كما كانت الطبقة المتوسطة تسيطر فيهما تماماً . وقد عمل الضمير والتجارة يداً بيد لتحطيم الحكم الملكي الاستبدادي الذي دافعا عنه قبل جيل ضد الكنيسة وطبقة النبلاء . أما الآن فقد احتفظا من ذلك المذهب بمبدأ السيادة القومية غير المسئولة وإنما أضافا إليه مبدأ نقل السلطة إلى داخل الأمة .

كان مركز هولاندا بالنسبة إلى القرن السابع عشر مماثلاً لمركز إنجلترا عند ثورة ١٦٨٩ بالنسبة إلى القرن الثامن عشر ، أي نموذجاً للمؤسسات الحرة ومركز إشعاع لأوروبا بكاملها . وقد نتج عن نجاح الثورة الهولاندية ضد اسبانيا أن دفعت قدماً الأفكار التي كان الناس يكافحون من أجلها في البلاد الأخرى . وقد أثبتت أن في متناول الحكومة أن تكون في آن واحد قوية ومستقرة ، ومسيرة من الطبقة المتوسطة ، وآخذة بأسباب التسامح الديني على مستوى واسع . وعلى هدى هذا الاختبار جمع كل من غروسيوس والسوزيوس نظرية النظام الدستوري التي اتخذتها إنجلترا أساساً نموذجياً عملياً في القرن السابع عشر في الناحيتين السياسية والتجارية .

يجمع السوزيوس بين النظرية الملكية في السيادة القومية المطلقة ، والنظرية المناهضة للملكية من حيث وضع السيادة في الشعب . كان أستاذاً للحقوق في مدينة هربورن في هولاندا ، ثم محافظاً خلال سنين عدة لمدينة تابعة للامبراطورية تدعى إمدن ، وكان من أتباع كالفان المتحمسين. وقد كتب عام ١٦٠٣ كتاباً علمياً في السياسة ، فوسع مبادىء دستور الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وكيّف ما فيه من أفكار بحيث تنطبق على مجرى الحوادث الواقعة في هولاندا . واتفق مع بودان على ضرورة وجود سلطة واحدة غير مجزأة ذات سيادة في كل دولة ، وقد عرفها بأنها سلطة سامية متعالية تفعل كل ما يؤدي إلى الازدهار المادي والروحي للشعب بكامله . غير أن هذه السلطة لا تكون إلا في الأمة بكاملها ، والأمة لا تموت قط ، ومنها ينال الأمراء والحكام مسئوليتهم . وتنشأ هذه السلطة من عقد واقعي أو مستتر ، لا بين أفراد بل بين سائر التكتلات الصغيرة ضمن الدولة الواحدة ، من مدن صغيرة وكبيرة ومقاطعات ، تعمل كلها على دعمها بحكم الضرورة وبحكم الشعور الاجتماعي الطبيعي . ودولة كهذه هي « رابطة عامة مشتركة يدخل فيها عدد من المدن والمقاطعات فيوحدون جهودهم وأملاكهم ويتعاقدون على إقامة سلطة ذات سيادة وصيانتها والدفاع عنها »[١٧] . وإذا ما أسست

السلطة ذات السيادة على هذا الشكل فهي تعقد اتفاقاً آخر مع حاكم من أجل تنفيذ أهدافها. ولكن الشعب يحتفظ لنفسه، لا بجميع الحقوق التي لم يتنازل صراحة عنها فحسب، وإنما بجميع حقوق العدالة العامة والحق أيضاً، وهي التي أنشئت الحكومة من أجل صيانتها والمحافظة عليها. يحكم الحكام كممثلين للشعب، وحالما يتخطون حدود الحقوق الطبيعية المفروضة عليهم ويتوقفون عن خدمة الصالح العام، فإنهم يفقدون كل حق في طاعة الناس لهم. ولتحديد هذا الحد الفاصل في سلوك الحكام يجب أن يكون لكل دولة مراقبون يمثلون مختلف الطبقات والفئات في الولايات والمدن، وأن يكون لهؤلاء حق تعيين الحاكم، وتأييده في ممارسة حقوقه المشروعة، وحماية حقوق الشعب، وخلع الحاكم الذي يتعداها. ويحق للشعب أن يخلع الحاكم بنفسه إذا لم يفعل المراقبون ذلك. أما الحاكم فهو الوكيل التنفيذي للشعب، يأخذ على عاتقه إدارة دفة الحكم بالاستناد إلى القوانين الأساسية . وكل نظام في الحكم يمتلك عادة هذه الأقسام الرئيسية الثلاثة: الشعب ذا السيادة، والمراقبين، والمنفذين. ومثل هذا الحكم يكون حكماً مختلطاً. وهدف كل حكومة ازدهار الشعب بكامله، في حياته الروحية والمادية. فمن واجبها إذن مراقبة الدين والأخلاق والتربية، وتشجيع الازدهار التجاري وذلك بتنظيم التجارة والنقد والملكية والمحافظة على الأمن الداخلي.

وهنا نجد للمرة الأولى، في هولاندا البلد التجاري مثلاً أعلى للملكية الدستورية يتوخى الحكم فيها ازدهار الشعب الروحي ورخاءه المادي. وقد نالت إنجلترا نظاماً مماثلاً عام ١٦٨٩، ووضع جون لوك له أسسه العقلية، ووجد تبريره في سيادة الشعب، وفي العقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعية. كما نجد أيضاً بوادر مفهوم النظام الاتحادي الذي نما نمواً مثمراً في هولاندا وأمريكا. وسنحجم عن البحث في الكثيرين من الكتاب الانجليز الذين يمثلون هذه النظريات والذين كتبوا أثناء الحروب الأهلية إلى جانب

فرقة الإنجيليين القدماء بعد أن مهدنا الطريق تمهيداً كافياً لدراسة مذهب جون لوك الذي نقل هذه الأفكار إلى القرن الثامن عشر .

نظرية القومية الاقتصادية

لقد رأينا كيف أن الطبقة المتوسطة مدعمة بالشعور القومي ، وحرص الهيئات الدينية على أن تحافظ على وجودها — خلقت أولاً الدولة القومية المطلقة من أنقاض نظام القرون الوسطى المرتبي ، ثم حدت من سلطان تلك الدولة حين حاولت أن تهاجم الملكية والضمير . وكانت هذه الحكومات القومية الجديدة تأخذ على عاتقها ، بعد تثبيت دعائمها ، تنظيم الحياة الاقتصادية . وحدث في الحياة الاقتصادية ما حدث في الحياة السياسية : أي أن حركة التطور كانت تبتعد عن الوحدة الصغيرة — كالنقابة والبلدة — لتتجه صوب التزاحم الشديد على مستوى قومي واسع . فقد أخذت الحكومة القومية نظام النقابة القديم المعدل بما فرضته البلديات من رقابة عليه ، والموجه لتحقيق المثل الأعلى للقرون الوسطى في الخدمة الاجتماعية ، أخذته وسخرته لتأمين الازدهار التجاري في الأمة ، أو على الأقل في الطبقة المتوسطة منها . وهذان التغيران في تنظيم الوحدة الاقتصادية وفي توجيهها أديا إلى النظرية الاقتصادية المعروفة بالاقتصاد التجاري أو المركنتلية **Mercantilism** والتي قد يكون من الأفضل تسميتها بالقومية الاقتصادية — وهي التي تنادي باستخدام التنظيم الاقتصادي من أجل بناء دولة عظمى . وبناء مثل هذه الدولة لتزيد من ربح الطبقة التجارية .

ولما كان الازدياد الكبير في المال — أي في السبائك الفضية والذهبية — السبب المباشر والمظهر البارز للازدهار الاقتصادي المتزايد الذي يدعى بالثورة التجارية ، ولما كانت قوة الحكومات القومية الجديدة معتمدة على مواردها المالية ، فقد كان طبيعياً أن يعتبر امتلاك ثروة من الذهب والفضة ، الشرط الأول الضروري لوجود حكومة قوية ، وعصب الحرب والسلم

على السواء . فأمة كاسبانيا مثلاً التي كان لديها مستودع كبير من السبائك في ممتلكاتها أو في مستعمراتها ، والتي كان عدد المغامرين من أجل الذهب من أبنائها يزيد عن التجار الساعين للحصول عليه ، اتبعت سياسة تهدف إلى تخزين السبائك . أي أنها وضعت قوانين كلية شديدة تحظر تصدير النقد وتتوخى تشجيع استيراده ، وهي سياسة لم تحل دون تدفق النقد ولكنها أعاقت التجارة . أما الأمم التي لم يكن لديها مناجم وكانت الطبقة المتوسطة فيها قوية النفوذ ، مثل فرنسا وإنجلترا فقد سعت إلى جمع الثروة لا بتنظيم النقد ولكن بتنظيم التجارة . فقد حظرت تصدير المواد الأولية وقدمت مكافآت على تصدير البضائع الجاهزة ، مؤملة أن تؤدي القيود الشديدة التي فرضتها على الاستيراد إلى إنقاصه إلى الحد الأدنى ، وبالتالي أن تكون كمية النقد الذي تتلقاه أكثر من الذي تدفعه ، فتخلق بذلك « ميزاناً تجارياً ملائماً » . وإننا لنجد عدداً من رجال الدولة أمثال كولبرت Colbert وزير لويس الرابع عشر وكرومويل ومفكرين أمثال بودان Bodin ومونكريتيان Montchrétien وسيرا Serra ومان Mun يجعلون من تراكم « الثروة القومية » الهدف الذي يبرر كل عمل من أجل تحقيقه . ووجهت قوة الأمة بكاملها من أجل زيادة أرباح المحظيين من التجار . وعلى ذلك كنا نرى صناعة تشجع وأخرى يقضى عليها ، وترخيصات واحتكارات تمنح ، ومستعمرات تستثمر من أجل منافع التجار المحليين ، والشركات ذات الامتياز تقتسم موارد العالم وهي ساهرة على حياة المواطنين من أعضائها حريصة على نمو ثرواتهم وزيادة رخائهم .

وهذا التعظيم الشامل للتجارة الخارجية وتفضيلها على التجارة المحلية بغية « إدخال المال للبلاد » نتج عنه ، في أحوال نجاحه ، أن امتلأت صناديق التجار بالمال فتمكن الملك أن يفرض الضرائب الباهظة عليهم من أجل صالحه الخاص دون تبصر بعواقب الأمور ، وأدى من جهة أخرى إلى ارتفاع كبير في الأسعار ، وتذمر وشقاء بين عامة الناس ، لأن أجور العمل كانت

في الوقت ذاته ، تخضع لتحديد دقيق . أما الشق الثاني من نظرية القومية الاقتصادية ، وهو القائل بأن الصناعة لا الزراعة هي مصدر الثروة القومية ، فلم يكن شديد الضرر . فرجال ككولبرت مثلاً ، بذلوا جهوداً قوية من أجل إنشاء الصناعات الناشئة وتشجيعها بتوزيع شتى أنواع المنح أو إعطاء الامتيازات ، أو بالتعليم المباشر والدعاية ، وبإنشاء الأقنية والطرق . وامتنعت الحكومات عن تحريم الفائدة على القروض المالية واكتفت بأن حظرت « الربا » الفاحش الذي يزيد عن المعدل القانوني . غير أن ما هو أهم من ذلك هو أن الأمة أخذت على عاتقها مراقبة طرق صنع البضائع ونوعيتها ، وهو عمل كانت تقوم به النقابات من قبل . وفي سنة ١٧٨٧ ملأت أنظمة الصناعات الفرنسية ثمانية مجلدات من القطع المربع . وإذا حدت جميع هذه الأنظمة من التحسين في الصناعة ومكنت من استمرار الأساليب القديمة ، فيجب أن لا يغرب عن البال أنها كانت الطريقة الوحيدة في القضاء على احتكارات النقابات المحافظة الأنانية . وقد منعت على أي حال تدفق البضائع الغثة المزيفة التي كانت تصنعها إنجلترا ذات النظام الحر . أما إذا كانت قد فشلت فهذا لا يعني أن التجار والصناعيين أصبحوا غير راغبين بتدخل الدولة من أجل المحافظة على مصالحهم ، وإنما يعني أن الدولة المركزية أثبتت عجزها عن مراقبة جميع التفاصيل والجزئيات بحكمة ونزاهة . وقد أثبت القرن الماضي أن نظام النشاط الفردي الحر **Laissez-Faire** والتجارة الحرة كانا مجرد حل عملي من الدرجة الثانية ، يستبدل بنظام التعرفات الجمركية والاحتكارات كلما ثبت أنهما يعودان بنفع أكبر .

نشر توماس مان **Thomas Mun** عام ١٦٦٤ كتابه « ثروة انجلترة بوساطة التجارة الخارجية » **England's Treasure by Foreign Trade** . وقد ظل هـذا الكتاب المرجع الأساسي في الاقتصاد حـتى ظهور آدم سمث . وقد رسم فيه بوضوح نموذج القومية الاقتصادية الجديدة . فهي في رأيه أمة ضد أمة . قال : « ان الوسيلة العادية من أجل زيادة ثروتنا وتدفق

المال على الخزينة هي التجارة الخارجية ، وفيها يجب أن نحافظ على هذه القاعدة : أن نبيع سنوياً للأجانب أكثر مما نستهلك من بضائعهم بالقيمة . لأن ذلك القسم من بضائعنا الذي لا يعود لمستودعاتنا يجب بالضرورة أن يعود علينا بالثروة »[١٨] . والتجارة الخارجية هي المصدر الرئيسي للثروة طالما أن ربح البعض في التجارة المحلية هو خسارة للآخرين . أما إذا كان هؤلاء الآخرون أجانب فلا ضير في ذلك . وهكذا نجد أن مفهوم القرون الوسطى في أن التجارة لا يمكنها قط أن تنتج قيمة جديدة لا يزال قائماً . وكل ما في الأمر أنه طبق على التنافس القومي . ويعارض مان النظرية الاسبانية التي تحظر تصدير النقد والسبائك معارضة شديدة . فقد كان مديراً لشركة الهند الشرقية التي حصلت سنة ١٦٦٤ على حق تصدير السبائك تصديراً غير محدود . « فالمال يولد التجارة ، والتجارة تزيد بالمال . وعلينا أولاً أن نوسع تجارتنا بأن نستورد بضائع أجنبية حتى إذا أعدنا تصديرها عادت بثروة أكبر من التي أنفقناها في الأصل »[١٩] ويخلص إلى شبه أنشودة في امتداح التاجر تلخص المثل الأعلى للطبقة المتوسطة ، يقول : « التجارة الخارجية هي المورد الكبير للملك ، وشرف المملكة ، وصناعة التاجر الشريفة ، ومدرسة فنوننا ، ومورد حاجاتنا ، ومجال لإيجاد العمل للفقراء من أبنائنا ، وتحسين لأرضنا ، ولبان لبحارتنا ، وجدران لمملكتنا . وطريقنا إلى الثروة . وعصب حروبنا ، ورعب أعدائنا »[٢٠] .

السيادة القومية غير المسئولة

كان اهتمامنا حتى الآن محصوراً في أول أمره في الدولة القومية الجديدة وفي تباينها مع النظام الإقطاعي القديم وفي كونها الأداة لتوسع الطبقات التجارية على أنقاض طبقتي النبلاء والرهبان . وقد بقي علينا أن نشير إلى نتائج هذه السيادة غير المسئولة في العلاقات بين الدول وحلول فن الدولة الحديث محل دولة العالم المسيحي في القرون الوسطى . فقد أصبحت الدولة

القومية النموذج الأعلى الذي تتمثل فيه النزعة الفردية في العصر الجديد وراحت تناضل من أجل نموها التجاري وتوسعها الاستعماري ، دون أن تكترث بالدول الأخرى المنافسة لها . وأخذت أسوأ ناحية من المثل الأعلى الإيطالي في « الرجل الشامل » فقلدت مالاتيستا وسيزار بورجيا أكثر مما قلدت ليوناردو أو لورنزو . وكان السلام هو المثل الأعلى للامبراطورية والكنيسة في القرون الوسطى . أما في هذه المرحلة القومية فقد اعتبرت الحرب ، لا بمثابة شيء لا يمكن تجنبه فحسب ، ولكن كظاهرة تستحق التمجيد والتعظيم شاءتها العناية الإلهية . وللمرة الأولى بعد أن فرضت روما سلمها على العالم المتمدن لم يعد هنالك قانون شامل معترف به . فلقد استبدلت الثورة البروتستانتية القانون الكنسي بقانون المدفع . وللمرة الأولى أيضاً اعتبرت الأمم حيثما كانت وكأنها تعيش في حالة الطبيعة التي تنعدم فيها السلطة والعدالة والمقاييس المشتركة . ولم يقف ضد هذا التيار غير إيرازموس صاحب النزعة الدولية الإنسانية فندد بالحرب ونادى بأنه يتفق مع شيشرون صاحب النزعة السلمية الذي أكد أن أكثر أنواع السلام ظلماً هو أفضل من أعدل أشكال الحرب . ويمثل الناحية النظرية في العلاقات الدولية الجديدة مفكران اثنان : الأول مكيافللي وهو يعكس روح التوسع الذي لا يعرف حداً ، والقوة الإنسانية الأخلاقية التي قامت عليها حركة النهضة الإيطالية . والثاني غروسيوس وهو من نتاج حركة الإصلاح التي طالبت للفرد بحرية تامة تمكنه من إطاعة ما اصطلح الناس على تسميته بالقانون الإلهي .

أما مكيافللي فوطني مبالغ في وطنيته ، وممجد للقوة والكفاءة فوق جميع الأشياء وهو واضع المبدأ الذي استفظعه الناس جهراً ، بينما يطبقه رجال الدولة والدبلوماسيون استتاراً حتى يومنا هذا — ذلك المبدأ القائل إن الدولة غاية في حد ذاتها ، لا تدين بالولاء لأي قانون سوى قانون مصلحتها الفضلى . « ذلك أنه عندما تكون سلامة بلادنا بكاملها مهددة ، يجب أن لا نقيم

وزناً لاعتبارات العدالة والظلم ، والشفقة والقسوة ، وما يمكن امتداحه وما يخجل الإنسان منه . بل على العكس يجب أن توضع جميع الاعتبارات جانباً وأن يتبع فقط الطريق الذي يؤدي إلى المحافظة على البلاد وصيانة استقلالها » [٢١]. « لندع الأمير إذن يسعى وراء المحافظة على الدولة ، فالوسائل تعتبر أبداً ودائماً مشرفة وتحظى بالموافقة العامة » [٢٢] . « وإنني لأعتقد أنه عندما يخشى على حياة الدولة فإن الملكيات والجمهوريات على وجه السواء تحنث بالوعود وتظهر النكران » [٢٣] . فسلام الأمة هو القانون الأسمى Salus populi suprema lex وهو القاعدة التي يجب أن يرتكز عليها القانون الجديد . ويجب أن يكون الأمن مرادفاً للازدهار التجاري . فكل حرب ستكون عادلة محقة من وجهة نظر الطرفين المتحاربين ، لأن قوة الدولة هي الحق الأسمى . وأما أبطال مكيافللي فهم فرديناند آراغون « وهو أمير يبشر دائماً بضرورة المحافظة على الوعود . ولكنه لا يطبق ذلك أبداً . « وسيزار بورجيا » الذي قام بكل شيء يمكن أن يقوم به رجل قادر وداهية ، حتى ليعجز المرء عن تقديم قواعد لأمير جديد أفضل من تلك التي يمكن استخراجها من أعمال سيزار بورجيا » [٢٤] . — وما بورجيا هذا سوى رجل كانت مثلى ضرباته المحكمة ، إقدامه على قتل جميع الضباط الذين تآمروا عليه بعد أن استدرجهم إلى الاجتماع به بزعم عقد مؤتمر معهم ، وإلقاؤه مسئولية ذلك على ضابط من أخلص أعوانه ، وقتله ذلك الضابط ، كبش فداء . وينحى مكيافللي باللائمة على باجليوني Baglioni طاغية بيروجيا Perugia لأنه لم يقتل البابا جوليوس عندما تجرأ واستعمل سلطته لخلعه من إمارته . لاسيما وأن باجليوني هذا لم يرتدع عن ارتكاب أفظع الفواحش ، وقتل أقربائه . لذلك كان يجب عليه أن يعرف كيف يكون قوياً « وشريراً مدهشاً » . ذلك هو الطريق الوحيد الذي يجب على الدولة اتباعه في أعمالها .

ويشير مكيافللي بأن من الضروري ، لا مجرد الدفاع عن قوة الدولة فحسب ، بل توسيع هذه القوة . « فجميع الشئون البشرية في حركة

دائمة . والوقوف من مستحيلات الأمور ، ولذا فإن هذه الشئون إما أن تتقدم أو تتقهقر . وحيث لا يهدينا العقل إلى الطريق القويم ، تسوقنا الضرورة »[٢٥] . لذلك يجب على الملكيات والجمهوريات أن تغزو جيرانها ، وهذه هي علة تفوق روما على دويلات الإغريق المكونة من المدن . وليست القومية هي الهدف ، ولكن الغزو هو الغاية ، وما القومية سوى عامل يبسط هذا الهدف ويقربه من متناول اليد . « فما من مقاطعة اتحدت أو عرفت السعادة إلا بعد أن خضعت لأمير واحد ، أو لدولة واحدة ، كما حدث في فرنسا واسبانيا »[٢٦] . وهما دولتان محاربتان أعجب مكيافللي بهما كل الإعجاب . أما سياسة الغزو فإنها تماثل سياسة روما : وتتكون من زيادة سكان البلاد وكسب الحلفاء لا الرعايا ، وإقامة المستعمرات ، وتقديم غنائم الحرب للخزينة ، والمحافظة على بقاء الدولة غنية والفرد فقيراً ، وفوق كل شيء آخر الاحتفاظ بجيش مدرب قوي ، إذ أن المصدر الأساسي لحق الدولة هو قوتها ورذيلتها الوحيدة ضعفها . لذلك اقتضت الضرورة القصوى أن يكون للدولة رديف عسكري (ميليشيا) وتجنيد عام وهما من الأمور التي لم تكن معروفة في تلك الأيام التي كانت الجيوش فيها تتكون من الجنود المرتزقة . و « مصلحة الدولة » تعلو على كل اعتبار آخر . أما الغزو وتوازن القوى فهما هدفا كل عمل دبلوماسي .

إن ما قام به مكيافللي هو أنه رفع إلى مستوى المبادىء العامة ، الأساليب الشائعة التي كانت تطبقها جميع الدول الإيطالية في أيامه . فقد استبق الأمراء والحكام المستبدون قواعده . وطبقت حكومة الأعيان التجارية في البندقية مبادئه في الغدر ومصلحة الدولة وكفاية الإدارة خلال أجيال عديدة . ولكنه بتحرير نفسه تحريراً مطلقاً من جميع القواعد والقوانين العليا مهما كان شكلها ، يظهر وكأنه تشبه بالبابوية التي كان يكرهها كراهية شديدة . فقد كانت البابوية مطلقة السيادة أكثر من أية دولة أخرى . ومع أن البابا كان مقيداً من الناحية النظرية بالقانون الطبيعي فقد كان بوسعه

أن يتغاضى عن مخالفات ذلك القانون ، كما في حوادث تعدد الزوجات ، وأن يجد تأويلاً لأي « يمين » مهما كانت . وعلاوة على ذلك فقد قرر مجمع كونستانس أثر علاقاته مع هاس Hus أن نقض العهد مع الملحدين أمر مسموح به . وجاء مكيافللي فاستبدل الكنيسة بالدولة ، والعدو بالملحد ، وأسس الدين الحديث القائم على تمجيد الدولة . وقد أخذت الدول القومية الناشئة بحرفية مبادئه تقريباً ، وكانت أشد الجماعات تطبيقاً لها « جمعية المسيح » التي يعرف أتباعها باليسوعيين – وهي أعلى مثال على انصهار الفرد في بوتقة بيئة عضوية . وقد كان على الفرد في تلك البيئة التي قبل عن أهدافها بأنها مقدسة أن يصبح «كالجيش » بين يدي قائده .

قوة القانون الدولي الزاجرة

إذا كان مكيافللي قد وضع الإرشادات والنصائح التي يجب على الدول المستقلة اتباعها – والتي اتبعتها كلما كان ذلك ملائماً حتى يومنا هذا – فإن غروسيوس وضع في كتابه « حقوق الحرب والسلام » Rights of War and Peace الذي نشر عام (١٦٢٥) أسس النظرية القانونية التي كانت تلك الدول تعود إليها في تبرير أعمالها ، والمثل الأعلى الدولي الذي كان غاية ما تطمح إليه . كان غروسيوس قانونياً ورجل دولة هولاندي ، شهد بأم عينيه النتائج التي تؤدي إليها قواعد مكيافللي عندما طبقت في صراع هولاندا ضد اسبانيا في حرب الثلاثين سنة في ألمانيا ، فدفعه ذلك إلى محاولة وضع بعض القيود على ما سمي « بمصلحة الدولة » التي كانت من غير قيد ، وكانت تغطي على كل اعتبار آخر . ولم يحاول غروسيوس أن يوقف تنافس الدول ذات السيادة ، ولكنه حاول أن يضع نظاماً لذلك التنافس . وقد كان مثله الأعلى « الحرب المتمدنة » وهو الذي أصبح مثلاً أعلى لأوروبا فيما بعد . وهو يوافق على ما نادى به دانتي من أن الحياة الإنسانية بكاملها وجوهرها تكوّن مجتمعاً واحداً ، ولذلك فإن بعض

القوانين — وأهمها المحافظة على العهود — ثابتة ثبوت الطبيعة البشرية. وكان انتشار البروتستانتية وما تبعها من إنكار للقانون الروماني الذي حافظت عليه البابوية وطبقته حتى ذلك الوقت قد ترك — بعد زوال سلطة البابا — المجال مفتوحاً أمام أمرين: إما نظام مكيافللي وما ينتج عنه من كفاح مميت بين الأمم من أجل البقاء لا تتخلله هدنة، وإما وضع مصطلح لمبادىء الشرف وحسن السلوك بين الأمم. ويمكن القول إن الناس بصورة عامة — حتى رجال الدولة لم يكونوا على استعداد لاتباع مكيافللي دائماً. لذلك رحبوا بغروسيوس حين وضع أسساً لمصطلح الشرف، بقطع النظر عما إذا كان هذا المصطلح سيطبق أو لا يطبق.

اتجه غروسيوس إلى حيث اتجه الإسكندر المقدوني من قبل عندما جوبه بمشكلة حكم عدد من الشعوب الشرقية وإلى حيث اتجه المشرعون الرومانيون عندما امتد حكم روما على الكثير من الأمم الغربية — أي إلى قانون الطبيعة. والعقلُ البشري عندما يجابه عدداً من العادات المتناقضة في ما بينها، فإنه يسهل عليه أن يبحث عن بعض المبادىء الأساسية في العدالة وحسن المعاملة التي تسمو فوق هذه العادات وترتفع فوق الواقع الذي يأمر بالأخذ بها، وتشكل بالنتيجة قياساً للحكم عليها. ثم إن النظرة إلى الكون كأنه إنسان صغير — وهي النظرة التي سادت حتى مجيء العلم الحديث ينشأ عنها اعتبار تلك المبادىء الأساسية كأنها من صميم بناء الكون وروحه وكأنها قوانين إلهية أو طبيعية. ولو اعتبر الإنسان مصدر هذه المبادىء الأساسية وبنيت على مجرد مفاهيم من صنع الإنسان في العدالة والحق، لكان ينقصها الثبات والصفة الإلزامية الشاملة. وقد توصل اليونان إلى مثل هذا المفهوم حين قابلوا الطبيعة مع مختلف قوانين الإنسان. وبتأثير المذهب الرواقي انتشر المفهوم القائل بأن الطبيعة عملية عقلية كبيرة، وأنها روح النظام والحق بين جميع الحكام الرومانيين. ونشأت عن الغزوة الرومانية مشكلة مماثلة: ما هو القانون الذي يجب أن يطبق على الرعايا الجدد والغرباء، طالما أن

القانون الروماني المدني jus civile هو للرعايا الرومانيين وحدهم ؟ توصل الحقوقيون الرومانيون إثر ذلك إلى وضع قانون دولي jus gentium أو قانون شعوب العالم الذي جمعه رجال مشبعون بمثال الرواقية الأعلى في قانون الطبيعة . وهكذا امتزج قانون الطبيعة وقانون الأمم واعتبر هذا المزيج القانون الذي بناه العقل الطبيعي لجميع الأفراد . وعندما أعيد القانون الروماني في القرن الثاني عشر ، أخذ هذا المفهوم القائل بنظام في العدالة والحق ، مستقل تمام الاستقلال عن أي تشريع إنساني له ، أو موافقة عليه واعتبر أفضل وسيلة فعالة من أجل نقد جميع المؤسسات . فاستعمله مناهضو البابوية من أجل تأييد الإمبراطورية ، واستخدمه الدستوريون في الكنيسة ضد الملكية ومن أجل إقامة مجلس كنسي . ولقد أشرنا إليه من قبل عند بحثنا المحاولات المختلفة لتحديد الأساس العقلي للسلطة ، على نحو ما فعل هوبس والسوزيوس معاً . ونال هذا المبدأ القانوني الأخلاقي سنداً قوياً ، عندما اكتشف العلم الجديد قوانين الطبيعة الثابتة المنسجمة بالمعنى المادي . ولما كان العقل متغلغلاً في الطبيعة ، فقد بدا من السهل الاعتقاد أن الطبيعة هي أساس القوانين الأخلاقية والقوانين الرياضية على حد سواء . ويعود الفضل في التمييز بين القانون الوصفي والقانون الجبري إلى سبينوزا وحده بما كان له من تفكير نير واضح .

أصبح قانون الطبيعة أساساً لجميع الحقوق الطبيعية والواجبات الكلية ، وخدم الغرض الذي قصد له من ضبط طغيان الأمم المستقلة . يبتدىء غروسيوس كما يبتدىء أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى من المبدأ القائل بأن الإنسان اجتماعي بالطبع . فالشهوات الطبيعية والتبصر العقلي يجذبان الأفراد بعضهم صوب بعض ، ويفرضان سلوكاً ينسجم مع الوجود الاجتماعي . وهذه الحياة الاجتماعية ممكنة إذا تحققت شرائط لا يمكن تحققها بدونها . وما الأخلاق الطبيعية سوى الانصياع لهذه الشرائط . وكل ما يجعل تحقيق الحياة الاجتماعية للكائنات العاقلة من الأمور المستحيلة فهو خطأ . فالقانون الطبيعي

ينشأ إذن من مبادىء كامنة في الطبيعة البشرية ومطالبها ، فهو والحالة هذه كلي ثابت لا مفر منه كالطبيعة البشرية ذاتها . ومع أن الله خالق الطبيعة قد أرادها في جميع أعماله ، إلا أنها أصبحت مستقلة عن أمره ، ولم يعد في استطاعته أن يجعل صواباً أمراً هو في حكم العقل خطأ ، كما ليس في استطاعته أن يجعل مجموع اثنين مع اثنين يساوي أكثر من أربعة . ويستطيع عقل الإنسان أن يهتدي إلى الصواب بدراسة شرائط الحياة الاجتماعية ، كما يهتدي تماماً إلى الصواب بدراسة الرياضيات . ومقياس الصحة في السلوك الإنساني هو التطابق العقلي مع حاجات الوجود الاجتماعي .

فأما فيما يختص بالعلاقات بين الأفراد فإن هذه المبادىء تشكل أساس كل حكومة مدنية ؛ إذ أن مثل هذه الحكومة تنال من الأفراد الطاعة نتيجة اعترافهم بتلك المبادىء . ويرجع إبداع غروسيوس إلى تطبيقه لهذه المبادىء على العلاقات بين الأمم ، واعتباره الدول ذات السيادة بمثابة الأفراد في وحدة اجتماعية أكبر . وفي جمعية الأمم هذه — وهي فكرة ما كان العالم المسيحي في القرون الوسطى ليقبل بها — لأنها جمعية ، توجد واجبات متقابلة لا يمكن إهمالها إذا كان لتلك الجمعية أن تستمر في وجودها . ومثل هذه المبادىء — بالشكل الذي طبقت فيه في علاقات أفضل الأمم — تشكل قانون الأمم jus gentium . وقد حاول غروسيوس أن يحتفظ بالتمييز بين قانون الطبيعة الذي ينادي العقل بأنه أساسي وجوهري ، وبين قانون الأمم المكون من العرف المطبق . ولكن الاختلاف في العادات وصعوبة التوصل بوساطة العقل إلى معرفة ما هو أساسي ، دفع بالقانونين لأن يتوحدا عملياً كما حصل في القانون الروماني قبلاً . وهكذا لم يكن القانون الدولي كما خرج من أيدي غروسيوس مجرد بيان عن المثل الأعلى للسلوك القومي ، ولا مجرد وصف للطريقة التي بها عاملت الأمم بعضها بعضاً ، ولا مجرد تأكيد علمي للضرورات التي يجب أن تتحقق من أجل بقاء المجتمع الأوروبي ، وإنما كان صهراً لهذه الأمور الثلاثة معاً . وأن ما حاول غروسيوس القيام

به هو أن يستكشف وجود واجبات مشتركة تعتبر ملزمة بصورة عامة حتى ولو لم تطبق دائماً ، وأن يعطي لهذا المثل الأعلى كل القوة الممكنة وذلك بإقامة أسسه في العادة والعقل . إنه لمن السهل أن نرى السبب في أن القانون الدولي ، الذي ما زال مرتبكاً مضطرباً حتى يومنا هذا ، كثيراً ما تضمن مبادىء مكيافللي . والواقع أن في القانون الدولي صراعاً بين المثالية والواقعية . فهو يترك تأويل قواعد المعاملات بين « أفضل الأمم » إلى كتاب معينين ، كما يترك أمر تقرير مقياس ما هو ضروري لحفظ المجتمع الأوروبي وبقائه إلى الوطنيين من رجال الدولة . وأفضل ما يحققه ، أنه يبقي في عقول الحكام ونصب أعينهم مفهوماً حياً قوامه أن الدول تشكل مجتمعاً واحداً ، وأن عليهم نوعاً من مسئوليته المبهمة إزاء بعضهم بعضاً ، في أن لا يخرقوا العرف السائد خرقاً فاضحاً . وإذا ما قورن هذا بما جاء به مكيافللي ، فإنه من غير شك تقدم يذكر . جاء في رسالة شهيرة عنوانها « الحرب في مدرسة السيدة أوروبا » أن القانون الدولي يشبه مصطلح الشرف الذي يتبعه صبية المدارس . فهو لا يهدم الأنانية أو التخاصم أو الغش ، وكثيراً ما يحمي المشاكس ويجبر المسالم على القتال ، ولكنه يعطي شيئاً مشتركاً . وعلاوة على ذلك فإن مذهب المساواة بين جميع الدول المستقلة — وهو مذهب بالغ الأهمية من الناحية النظرية ومهمل من الناحية العملية قد قوّى من اللامسئولية القومية التي كان يهدف إلى الحد منها . فكل دولة صغيرة تجد الشجاعة للتقدم بمطالب فاضحة كما تفعل جاراتها من الدول العظيمة القوية . وإننا لنرى بأم أعيننا الدول الجديدة في أوروبا تتبع قاعدة « أفضل الأمم » بأن تمجد ذاتها في استقلالها .

ولكن بالرغم من ذلك كله فقد كان لغروسيوس أثر . فقد تخوض الأمم الحروب بالاستناد إلى قانون الطبيعة ، ولكن عليها أن لا تنسى وجود رابطة إنسانية مشتركة حتى بين الأعداء ، مع أن هذه الرابطة قد لا تكون سوى الحقد المشترك . ولما كانت الدول لا تخوض الحروب إلا بقصد الوصول إلى السلام وجب أن تكون الحروب إنسانية وعادلة بمقدار كافٍ ليكون

السلام ممكناً . وما من دولة واحدة تستطيع الاكتفاء بذاتها حتى لا تكترث بعلاقات منظمة مع الدول الأخرى ، أو برأي الإنسانية بصورة أوسع . ولو أننا نظرنا إلى جميع المبادىء التي كان غروسيوس وغيره من المفكرين السياسيين يتداولونها ، لظهر لنا بديهياً أن الدول الأوروبية كان يجب عليها بعد أن نجحت في حل المجتمع المسيحي القديم الذي كان يحكمه البابا وقانونه الكنسي ، أن تبرم عقداً اجتماعياً جديداً فيما بينها ، تنشىء بموجبه سلطة جديدة ذات سيادة وقانوناً ملزماً تتقيد جميعها به . ولقد قدمت لهذا الغرض « المشروع الكبير » الذي وضعه سالي Sully وهنري الرابع ومشروع آبي دي سان بيير Abbé de Saint Pierre . غير أن الطبقة المتوسطة وجدت الحرية القومية في ظلال قانون الطبيعة أكثر جدوى وربحاً فلم تؤيد مثل هذه المشاريع . فضلاً عن أن قوى الوطنية التي أصبحت أمراً واقعاً كانت ستحول دون تحقيقها على أي حال .

وهكذا تم وضع الحجر الأساسي على قاعدة النظرية التي تدعم المؤسسات السياسية الجديدة التي قامت على أنقاض النظام الإقطاعي والإمبراطورية الكنسية في القرون الوسطى ومهد الطريق لامتلاك الطبقة التجارية السيطرة مباشرة في الحكم ، وللتنافس التجاري الشديد الذي وقع في القرن التالي . وتناسى الناس خدمة الإنسان للانسان، والواجبات المتقابلة ، والسلام الكلي . وحل محلها التماحك حول الحقوق ، والاندفاع الأعمى وراء الثروة والرفاه ، والحروب وشائعات الحروب . ولكن كانت تنمو وسط هذه الثمار الغريبة وردة التسامح والمصالحة . ودخلت العالم قوة جديدة هي قوة العلم .

المصـــادر

1. J.A. Symonds, *Revival of Learning*, 12.
2. Machiavelli, *Prince*, ch. 26.
3. Shakespeare, *King Richard II*, Act II, Scene 1.
4. Luther, quoted in P. Smith, *Age of the Reformation*, 594.
5. Machiavelli, *Prince*, ch. 17.
6. J. Bodin, *De Republica*, Lib. I, cap. 1.
7. Ibid., Lib. I, cap. 8.
8. Justinian's *Codex*, I, 17.
9. Hobbes, *Leviathan*, ch. 13.
10. *Ibid.*, ch. 11.
11. *Ibid.*, ch. 13.
12. *Ibid.*, ch. 13.
13. *Ibid.*, ch. 18
14. *Ibid.*, ch. 17
15. Machiavelli, *Prince*, ch. 17.
16. J. Bodin, *De Republica* (Frankfort, 1641), 162.
17. Althusius, *Politica*, ch. II, Sec. II.
18. Thomas Mun, *England's Treasure by Foreign Trade.*
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*
21. Machiavelli, *Discorsi*, III, 41.
22. Machiavelli, *Prince*, ch. 18.
23. Machiavelli, *Discorsi*, I, 59.
24. Machiavelli, quoted in P. Smith, Age of the Reformation, 590.
25. Machiavelli, *Discorsi*, I, 6.
26. *Ibid.*, I, 12.

المـــراجع

النمو الاقتصادي : إقرأ بالإضافة إلى المراجع المذكورة في الفصل السادس :

A.F., Pollard,
Factors in Mod. Hist.; Max Weber, *Gen. Econ. Hist.;* H. Sée, *Modern Capitalism;* J.A. Hobson, *Evolution of Modern Capitalism;* G.N. Clark, *The 17th Century;* F.L. Nussbaum, *Absolutism, Mercantilism, and Classicism.* W.J. Ashley, *Econ. Organization of England;* E. Lipson, *Econ. Hist. of England;* A.P. Usher, *Industrial H. of England;* W. Cunningham, *Growth of English Industry and Commerce;* G. Unwin, *Ind. Organization in the 16th and 17th cents.;* R.H. Gretton, *The English Middle Class.*

القومية

J.H. Rose, *Nationality in Mod. Hist.;* C.J.H. Hayes, *Essays in Nationalism Hist. Evol. of Modern Nationalism. Hulme,* c. 3; Pollard, chs. 1, 3; Acton, c. 9. Machiavelli, *The Prince, Florentine History, Discourses on Livy ;* P. Villari. *Life and Times of Machiavelli.* J.R. Green, *England, c.* 7 Historical plays of Shakespeare.

النظرية السياسية

G.H. Sabine, *H. of Pol. Theory;* J.N. Figgis, *Theory of the Divine Right of Kings, Studies in Pol. Thought from Gerson to Grotius;* J.W. Allen, *H. of Pol. Thought in the* 16*th c.;* O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society,* 1500-1800. F.J.C. Hearnshaw, *Soc. and Pol. Ideas of some Great Thinkers of the Ren. and Ref., of the 16th and 17th cents.*

مذاهب المصلحين

Sabine, c. 18; Allen, Pt. I; Hearnshaw, *Ren. and Ref.*, chs. 7, 8; Troeltsch, c. 3. L.H. Waring, *Pol. Theories of Luther;* H. Baron *Calvins Staatsanschauung; A Defense of Liberty against Tyrants,* ed. Laski; H.L. Osgood, «Political Ideas of the Puritans,» in *Pol. Sci. Qu., 1891;* H.D. Foster, «Pol. Theories of the Calvinists,» in *Am. Hist. Rev.*, 1916; C.E. Merriam, *American Pol. Theories.*

المذاهب الزمنية

Machiavelli, Sabine, c. 17; Figgis, *Gerson to Grotius,* c.3; Hearnshaw c. 4; H.J. Laski, *Machiavelli and the Present Time,* in *The Dangers of Obedience. Bodin, De La République,* Knolles tr.; Allen, III, c.8; Sabine, c. 20; Hearnshaw, 16*th and* 17*th c.*, c. 2. Hobbes, *Leviathan, De Cive, Phil. Rudiments; The Phil. of Hobbes,* ed. F.J.E. Woodbridge. Accounts by J. Laird, Leo Strauss; Leslie Stephen, C. Robertson, F. Tonnies. Althusius, *Politica,* ed. Friedrich; Hearnshaw, 16th and 17th cents., chs. 4, 7; O. Gierke, *Johannes Althusius.* W. Graham, *English Pol. Phil. from Hobbes to Maine;* G.P. Gooch, *Pol. Thought from Bacon to Halifax, English Democratic Ideas in the* 17*th cent.* (with H.J. Laski) ; H.J. Laski, *Rise of Liberalism; ibid.* in *Enc. Soc. Sciences,* I. W. Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Rev.*

المذاهب الاقتصادية

E. Heckscher, *Mercantilism; ibid.* in *En. Soc. Sci.* J.W. Horrocks, *H. of Mercantilism.* G. Schmoller, *The Mercantile System.* C.W. Cole, *French Mercantilist Doctrines, Colbert.* T. Mun, *England's Treasure by Foreign Trade, A Discourse of Trade.*

Grotius, *On the Law of War and Peace;* Sabine, c. 21. G.G. Butler and S. Maccoby, *Dev. of Int. Law;* T.E. Holland, *Studies in Int. Law;* E. Nys, *Les origines du droit international;* A. Franck, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe,* 17e. *siècle.*

٩ الاهتمامات الجديدة في العصر الحديث

عالم الطبيعة

جلبت النهضة معها رد فعل ضد الزهد والاتجاه الأخروي ، ووجهت عقول الناس إلى الحياة الإنسانية كما يمكن أن يعيشوها على هذا الكوكب الأرضي . وأضافت حركة الإصلاح الديني تقديساً دينياً إلى كل جهد إنساني يبذل في كرمة الرب . وقد ظهر خلال هذا العصر أناس هنا وهناك صدفوا عن حكمة القرون الوسطى واتجهوا صوب نوع من التعلم أكثر تواضعاً على ما يبدو . ولكن كان أصحاب هذه الوجوه النادرة منبهرين لا بالروح الإنسانية وإمكانياتها اللامتناهية ، ولكن بالعالم الكبير الذي يعيش الإنسان حياته فيه . ولقد استأنفت أوروبا الغربية– من خلال أبحاثهم – سيرها على طريق الاكتشاف العلمي من حيث توقف الإغريق الإسكندريون قبل ألف سنة . وكانوا فئة قليلة في البدء ، اضطرت لأن تشق طريقها وسط ازدراء بل مقاومة اشترك فيها الإنسانيون Humanists والمصلحون على السواء . ولكن المفكرين المنقطعين في أبراج منعزلة أو مكتبات منفردة ، أخذوا على أنفسهم ، بشكل متزايد ، مهمة استقراء طرق الطبيعة ، وبعد جهود طويلة صابرة قاسية ، استطاعوا قرب نهاية القرن السابع عشر أن

يجعلوا المعرفة العلمية تؤثر في عقول الطبقة المثقفة. ولم يكتب لا للحركة الإنسانية ولا لحركة الإصلاح الديني أن تحدث أكبر ثورة في اعتقادات الناس بالرغم مما بدا من نجاح الحركتين خلال قرون، بل كتب ذلك للعلم. فلقد قيض له أن يبني عالماً جديداً يحل محل العالم الذي تهدم بعد النهضة. وهذا العلم التطبيقي الذي يستخدم الطاقة في إنتاج البضائع والسلع هو الذي حول مجتمع القرون الوسطى إلى الحضارة الفوضوية المعقدة التي نعيش فيها اليوم. ومع أن العلم لم يظهر كعامل هام في اعتقادات الناس أو في أفعالهم إلا منذ القرن الثامن عشر، فإنه لم يصل في الواقع إلى الجماهير من الناس إلا في الجيل الأخير، وهدم بذلك الارتباط الوسطي بالقرون الوسطى الذي طبع التاريخ الحديث. أما ولادة العلم ثانية في عقول الفئة القليلة، والأفكار الكبيرة الجديدة التي بني عليها، فقد دخلت العالم في القرن السادس عشر — القرن الإنساني.

ولإظهار التباين بين الروح القديمة والروح الجديدة نورد نصين: الأول مأخوذ من عظة دينية لجون تولر Tauler وهو صوفي إنجيلي من ستراسبورغ عاش في القرن الرابع عشر وشارك في الاهتمام الاجتماعي الذي ازدهر في حركة الإصلاح الديني فيما بعد، قال:

« أبنائي: يجب أن لا تبحثوا عن علم كبير. بل يكفي أن تدخلوا أغوار نفوسكم وأن تفقهوا ما هي حقيقتكم الروحية والطبيعية. لا تغوصوا على أسرار الأمور الإلهية طارحين الأسئلة عن المبدأ والمعاد والعدم والوجود أو جوهر الروح لأن المسيح قال: « ليس لكم أن تعرفوا الأزمنة والفصول التي هي من قوة الآب ». أبنائي الأعزاء: لن يعلمنا الروح القدس جميع الأشياء بحيث يمكننا التنبوء بما إذا كان حصاد السهول أو قطاف الكروم سيكون حسناً أو سيئاً، وبما إذا كان الخبز سيكون غالياً أو رخيصاً، أو ما إذا كانت الحرب الحاضرة ستنتهي قريباً. كلا يا أبنائي الأعزاء. بل إنه سيعلمنا جميع الأشياء التي نحتاجها في سبيل حياة كاملة، وفي سبيل معرفة

الحقيقة الإلهية الخفية ، وقيود الطبيعة ، وخداع العالم وخبث الأرواح الشريرة . إذ كما يقول القديس أوغسطين : « إنه لرجل تعيس ذلك الذي يعرف جميع الأشياء ، ولا يعرف الله . وإنه لرجل سعيد ذلك الذي يعرف الله ولو جهل كل أمر آخر . ولكن ذلك الذي يعرف الله وكل شيء آخر لا يصبح مباركاً بسبب ذلك ، لأنه لا يكون مباركاً إلا في الله وحده »[1] .

أما النص الثاني فهو من كتاب اتلانتا الجديدة New Atlantis لفرنسيس بيكون ، يصف فيه مركباً انجليزياً يصل خلال سفرة جريئة في البحار الجنوبية من تلك السفرات التي كان البحارون الإنجليز يقومون بمثلها في عهد الملكة اليصابات ــ يصل إلى جزيرة يوتوبية . وفي الجزيرة مؤسسة رئيسية هي معهد كبير مكرس للبحث العلمي . ويأخذ حاكم الجزيرة المسافرين داخل هذا المعهد قائلاً :

« لتحل بركة الله عليكم يا أبنائي . سأعطيكم أكبر جوهرة أمتلكها . لأنني سأهبكم من أجل محبة الله والناس الصفة التي قامت عليها عظمة بيت سليمان ... إن غاية مؤسستنا هي معرفة الأسباب والحركات الخفية للاشياء ، وتوسيع حدود المملكة الإنسانية ليستطيع الإنسان صنع جميع الأشياء الممكنة » .[2]

فتولر يمثل القرون الوسطى ، وبيكون نبي العهد الجديد .

اهتمام القرون الوسطى بالطبيعة

يجب أن لا نفترض أن هذا الاهتمام البالغ بالطبيعة كان أمراً جديداً في القرن السادس عشر . ذلك أن الكثير من الجدة التي تحيط بالاحياء العلمي في ذلك الوقت تعود إلى السمعة السيئة التي نشرتها الحركة الإنسانية حول اهتمام أهل القرون الوسطى في الأشياء والحوادث الطبيعية من أجل ذاتها دون الإنسان . والحقيقة أنه منذ فجر نهضة القرن الثاني عشر واهتماماتها الفكرية ، اتجه التعلم الذي كان يغذيه اتساع الحياة الاقتصادية ، صوب

المشهد الطبيعي الذي كانت تجري به جهود الإنسان . ويمكن أن نجد في القرون الوسطى مصدرين لهذا الاهتمام في المعرفة الموضوعية : التجارة التي سعت في البلاد البعيدة النائية وراء الذهب والكماليات الثمينة والبهارات . وتأثير العلم الإغريقي الذي جاء نتيجة لاكتشاف أرسطو عن طريق العرب .

توسع أوروبا

نتج عن نشوء التجارة والمدن أن أسس الأوروبيون طرقاً تجارية كانوا يسافرون عليها بانتظام صوب الشرق . فالحملات الصليبية – وهي في الواقع أولى المجازفات الاستعمارية الأوروبية من أجل امتلاك أراض جديدة وابتزاز خيراتها – سرعان ما أصبحت تجارية قدر ما كانت دينية . فالإيطاليون الدهاة – الذين كانوا جد متمدنين إذا قيسوا بالشعوب الشمالية وما كانت عليه من إيمان بسيط – اغتنوا من نقل الصليبيين على مراكبهم ومن الاتجار مع العدو الغني . حتى إذا جاء القرن الثالث عشر استمرت لهم صلات منتظمة مع الممالك الإسلامية في الشرق الأوسط ، ومع الهند والأقسام النائية من روسيا والصين . ومع أن معظم الأقسام الشرقية من طرق القوافل هذه لم تكن في أيدي الأوروبيين فقد استطاع الكثيرون من الغربيين اجتيازها . وسعى عدد من الرهبان الفرنسيسكان إلى تنصير الإمبراطورية المونغولية ، كما أن تجاراً ومغامرين كماركو بولو البندقي أيقظوا اهتماماً شعرياً باليابان البعيدة . وعندما اتجه البورتغاليون والاسبانيون جنوباً واستداروا حول افريقيا ثم غرباً صوب الهند مباشرة ، مدفوعين برغبة لاقتسام التجارة مع المرافىء الإيطالية ، فقد كانوا يلبون نداء رغبات ملحة لم يكن عنها في تلك الأيام من محيد . فسفرة كولومبوس كان لا بد أن تتم سريعاً على أي حال . إلا أن اكتشافه لقارة جديدة في طريق الهند كان مجرد أمر عرضي ، بل إن هذه القارة نفسها كانت معروفة عند الشماليين المغامرين . ثم إن اكتشاف

عالم جديد وسلب خيراته أثر تأثيراً قوياً على الخيال الشعبي ، لأن أنفس الناس كانت مهيأة للاهتمام بأشياء كهذه . ومع ذلك فقد كان لهذه الاكتشافات أثر كبير في توسيع أفق الحياة العقلية . ففي الشرق مملكة بعد مملكة من شعوب كثيرة مثقفة تفوق حضاراتها بكثير الحضارة الأوروبية مما أرغم الأوروبيين على الاعتراف بتفوقها المـــادي . وفي الغرب قارات لم تعرف بعد . وجميع هذه الأقسام كانت خارج نطاق عالم القرون الوسطى المسيحي وخارج الكنيسة . ولقد حكمت الكنيسة بالخطأ على الرأي القائل بأن الناس يعيشون على الجهات المتقابلة من الكرة الأرضية محتجة أنه لو كان الأمر كذلك لما كان الجنس البشري منحدراً كله من آدم ولما أمكن أن ينقذه المسيح . ثم اتضح خطأ الكنيسة في زعمها هذا . وتقلصت الإمبراطورية الرومانية المتعجرفة التي بدت للناس خلال ألف سنة وكأنها تضم الكرة الأرضية orbis terrarum — تقلصت إلى مجرد بحيرة محدودة من مقاطعة واقعة على حوض المتوسط .

لقد بدأنا ندرك أثر اتساع الأفق الأوروبي نتيجة لاكتشاف باقي أجزاء العالم في التغيرات التي تتابعت بسرعة بعد عام ١٥٠٠ وتقوم أهمية العلاقات التجارية مع الشرق ، وأهمية الممالك التي أنشأها الغزاة الاسبان في أميركا ، في أنها كانت العوامل المباشرة الفعالة في الثورة التجارية الكبيرة التي نؤرخ بها بدء الأزمنة الحديثة . وهكذا ربما كان توسع أوروبا هو العامل الأساسي في انتصار حضارة المدينة وصناعة سكان المدن وتجارتهم . ولولا هذا النمو التجاري على مستوى قومي بل عالمي لما وجد الناس بمثل هذه السرعة أن عقائدهم ومؤسساتهم القديمة أصبحت غير كافية لدرجة تستدعي اليأس منها . ومن المرجح أن تكون هذه النتيجة الاقتصادية لانتشار نفوذ أوروبا أكثر العناصر أهمية بالنسبة لتغير الأفكار بين الناس . ولكن من الصحيح أيضاً أن توسع أوروبا فرض على عقل العالم المسيحي بطرق غير متناهية ، رد فعل فكري مباشر . وقد حدث خلال التاريخ أن نتج عن الاحتكاك بحضارات وعقائد أخرى انحلال مجموعة من المؤسسات والآراء المتبلورة ، وإعطاء

الناس نظرة مستنيرة عالمية. فنهضة القرن الثاني عشر في أوروبا كانت تعني أولاً بالنسبة للشعوب الأوروبية احتكاكها مع العالم الإسلامي والثقافة القديمة التي حافظ عليها. أما الآن وقد انفتح أمام الأوروبيين نصف جديد من الكرة الأرضية – هذا إذا لم نقل شيئاً عن بلاد الشرق القديمة – فقد كان حتماً أن يخسروا شعورهم الإقليمي الضيق الساذج.

ولا ريب في أن حركة الإصلاح الديني وحركة النهضة لم تتأثر تأثراً عميقاً بهذا الاتساع في الأفق. فكلتا الحركتين كانتا من نتاج قوى مبكرة اكتمل نضجها. وكلتاهما كانت تتطلع إلى الوراء. والحقيقة أنهما كانتا الزهرات الأخيرة في القرون الوسطى أكثر مما كانتا الثمار الأولى في العهد الجديد. فلا إيرازموس ولا لوثر أبديا اهتماماً بالعالم الجديد. ولم يدرك الأوروبيون ضخامة عالمهم إلا بعد حركة التنوير التي تمت في آخر القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر. فالعلم والشعور العالمي الواسع ابتدأا معاً عهدنا الجديد. ولم تتخلّ أوروبا حتى يومنا هذا شعورها الإقليمي الذي يجعلها ترى في عاداتها وعقائدها ومثلها العليا الدينية والأخلاقية سموّاً أعلى بكثير مما في الحضارات الأخرى. ومما لا ريب فيه أنه عندما وجد الأوروبيون أن أميركا بلاد متوحشة وعلى مثل ذلك التأخر، قوي شعورهم الوطني بتفوقهم. وحتى عندما اكتشفوا الثقافات الشرقية الكبيرة، فإنهم وقفوا مندهشين يشخصون إليها بتعجب الطفولة كما فعل البربر من قبل أمام روما والإسكندرية، وكادت، إلا بشق النفس، أن لا تثير فيهم سوى الغريزة البدائية في السلب والنهب. والذي يدهشنا أن الأوروبيين الذين تعلموا بشغف من المسلمين، والذين اندفعوا بشوق وراء الحكمة الإغريقية والرومانية، ظلوا زمناً طويلاً من غير أن يتأثروا باكتشافاتهم الجديدة. ولم تأخذ النتائج الفكرية الأولى للشعور الأوروبي المتسع بالعالم شكل تنشيط مباشر للفكر، قدر ما أخذت شكل اتساع في الخيال واستعداد لقبول أي شيء لم يسمع به، وتحسس في أن العالم المسيحي لم يكن على أي

حال سوى جزء صغير من الكرة الأرضية . وطبيعي أن يكون الرجال السابقون لزمانهم كمونتين الربيي ، أول من أدركوا أهمية البلاد الجديدة وعاداتها . وقد تخيل كل من مور More وبيكون « مدينته الفاضلة » في العالم الجديد . وخلع الناس على الرجل الأحمر صفة مثالية من النبل . ولكن المغامرين الاسبان والقرصان الإنجـليز لم يروا في تلك الاكتشافات سوى مجال جديد للثروة والقوة ، كما رأى اليسوعيون الأبرار فيها مجالاً لهداية أناس جدد إلى الإله الصحيح . وكان لا بد لأوروبا أن تنتظر مجيء مفكريها أمثال هوبس ولوك وفولتير والروح العلمية في القرن الثامن عشر قبل أن يجتاز اهتمامها في عجائب الأرض طور المراهقة .

ولكن زهو هذه التجارب الجديدةالكثيرة ، وقصص المسافرين الطافح بالعجائب والغرائب ، وروايات الحب الفاتنة مثل لوزيادز التي ألفها كامونيز Camoën's Lusiads التي احتفلت بها البورتغال — أول بلاد المغامرين — بإمبراطوريتها في الهند ، انضمت إلى الفيض الجديد من الثروة المتدفق إلى مدن إيطاليا واسبانيا وهولاندا ، لتعزل مشاكل القرون الوسطى واهتماماتها باعتبارها غير ذات موضوع . فهنا عالم لغزي . وهنا ممالك جديدة بكاملها تنتظر من يفتتحها . وعظيم هو الإنسان . ومدهشة هي إمكانيات الحياة الإنسانية .

اكتشاف العلم العربي

وسط هذا العالم الذي أخذت رقعته في الاتساع اتجه رجال القرون الوسطى إلى المعرفة العلمية التي وجدوها في مكاتب العرب وجامعاتهم الغنية . وحين أخذ الغرب يستيقظ في مطلع القرون الوسطى انتقل مركز الثقافة الإسلامية بنتيجة فعل المتعصبين من المصلحين المسلمين ، من الخلافة الشرقية إلى اسبانيا . وعن طريق اسبانيا جاءت أول معرفة بمؤلفات أرسطو الكبيرة . ولكن المسلمين أنقذوا من العالم القديم شيئاً كان أرسطو ، بالرغم من عبقريته ، عاجزاً كل العجز عنه ؛ وهو العلم الرياضي والآلي . ويظهر أن عظمة

العرب كانت كامنة في مقدرتهم على تمثل أفضل ما في التراث الفكري للشعوب التي احتكوا بها أكثر مما كانت في أي إبداع أصيل. فقد أخذوا من العالم اليوناني المعرفة الرياضية والطبية التي احتقرها الرومانيون، ونبذها المسيحيون جانباً، وراحوا يعملون بصبر وجهد في ذلك الطريق الذي ازدراه الإغريق في أوج عظمتهم، تابعين طريق التطور البطيء والتكيف العملي. وقد اكتسبوا من الهند الأرقام «العربية» التي لا يمكن الاستغناء عنها، وشكل التفكير الجبري الذي لولاه لما استطاع المحدثون قط أن يبنوا على الأسس التي وضعها الإغريق. وبنوا في القرن العاشر في اسبانيا حضارة لم يكن العلم فيها مجرد براعة فحسب، بل كان علماً طبق على الفنون والصناعات الضرورية للحياة العملية. وعلى الإجمال كان العرب يمثلون في القرون الوسطى التفكير العلمي والحياة الصناعية العلمية اللذين تمثلهما في أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة. وخلافاً للاغريق لم يحتقروا المختبرات العلمية والتجارب الصبورة. أما في الطب وعلم الآليات، بل في جميع العلوم، فقد استخدموا العلم في خدمة الحياة الإنسانية مباشرة، ولم يحتفظوا به كغاية في حد ذاته. وقد ورثت أوروبا بسهولة عنهم ما ترغب أن تسميه بروح بيكون التي تطمح في «توسيع نطاق حكم الإنسان» على الطبيعة.

وعلاوة على ذلك تأثر العرب تأثراً عميقاً بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي كانت سائدة في الأراضي الهلينية — وهي الأراضي التي كانت أول ما وقع تحت حكمهم. ولكنهم حتى حين أخذ بلبهم أرسطو «الفيلسوف» فإنهم أعطوا فلسفته صبغة أفلاطونية قوية. ومع أن أفلاطون والذين انضموا تحت لوائه ممن حملوا اسمه لم يعنوا كثيراً بالاتجاه البيولوجي النظامي الذي عرفت به المدرسة المشائية، فإنهم شددوا على الرياضيات، وهي أهم شيء بالنسبة للعلم الطبيعي. وربما أخذوا تشديدهم هذا عن الفيثاغوريين — تلك الجماعة الغريبة التي مزجت بين معرفة دقيقة لقوة الأرقام واحترام صوفي وتقديس لها. وبينما امتص التقليد المسيحي صوفية الأفلاطونية الحديثة

وأهمل علمها الرياضي ، فإن العرب أظهروا حباً متساوياً للناحيتين . وعلى ذلك حين نشأت الجامعات في العالم المسيحي فإنها وجدت أن اسبانيا لم تحتفظ بالعلم الإسكندري فحسب ، بل أضافت إليه الشيء الكثير أيضاً .

ولقد شهد القرن الثاني عشر عملية التمثيل الكبرى لهذا العلم . وتم ذلك في مركزين رئيسيين : صقلية والأندلس ، حيث تلاقت الثقافتان المسيحية والإسلامية . وكثيراً ما كان علماء اليهود وسطاء في هذه العملية . ففي عام ١٠٦٠ ترجم قسطنطين الإفريقي كتب هيبوقراط وجالينوس وأسس مدرسة طبية في سالرنو قرب نابولي . وتبع العلماء الجيوش الاسبانية بحماسة بحثاً عن الكتب . وبعد أن أخذ المسيحيون طليطلة أصبحت هذه المدينة مركزاً كبيراً للدراسة . وسافر اديلارد أوف باث Adelard of Bath إلى اسبانيا وصقلية ليعمل على ترجمة الكتب الرياضية والعلمية . وقد ترجمت كتب إقليدس عن اللغة العربية عام ١١٠٠ ، وصرف جيرار أوف كريمونا Gerard of Cremona (١١١٤ – ١١٨٧) سنين عديدة في طليطلة حيث ترجم عن العربية اثنين وتسعين كتاباً بينها الماجسطي لبطليموس وكتاب القانون لابن سينا في الطب . وقد استعملت هذه الكتب الجديدة في شارتر حيث وجدت فيها أشهر مدرسة في القرن الثاني عشر ودرسها تيري أوف شارتر Thierry of Chartres (١١٠٠) ووليام أوف كونش William of Conches (١١٤٥) وعلماء آخرون كثيرون . وكانت كتب إقليدس وبطليموس أول ما ترجم عن الإغريقية في صقلية عام ١١٦٠ . وكان كتاب الرياضيات الأساسي الذي استعمل في القرون الوسطى والذي وضعه ليوناردو بيزانو Leonardo Pisano ودرس في بابري هو الذي أدخل التجديدات العلمية العربية في أوروبا . وطاف رجال من أمثال جروستست – الذي كان يعتبر مصدر إشعاع علمي في أوكسفورد – أوروبا واسبانيا سعياً وراء مؤلفات في العلوم الرياضية والتجريبية . أما شغفه بالكتب وحماسته لها حين استولى الصليبيون على القسطنطينية عام ١٢٠٤ وأرسلوا سيلاً جديداً

من المخطوطات الإغريقية لعلماء الغرب فشيء بالغ في التأثير .

علم الطبيعة في ذروة القرون الوسطى

وهكذا وجد منذ أول القرن الثاني عشر تقليد مستمر من العلم الطبيعي أضعف من سيطرة مدرسة توما الإقويني خلال مدة قصيرة من الزمن امتدت من ١٢٥٠ إلى ١٣٠٠ ولكنه عاد فظهر بقوة في الجيل التالي . وقد ارتبطت الفكرة الأساسية في العلم التجريبي العامل على اكتشاف الأسس الرياضية لتركيب الطبيعة بنظرية البصريات التي عرفتها المدرسة العربية الأفلاطونية وخاصة كما وضعها كل من ابن الهيثم وابن جبيرول اليهودي . فالنور الإلهي هو وساطة كل ما في الطبيعة من علل وهو الذي يخلع الصور على جميع الأجسام . لذلك تخضع كل عملية في الطبيعة إلى القوانين الهندسية في البصريات . ولقد وضع ويتليو Witelo في بادوا عام ١٢٧٠ كتاباً في علم المرئيات اعتمد فيه على ابن الهيثم . كذلك ألف ديتريش أوف فرايبرغ D. of Freiberg في علم النور وأعطى التفسير الهندسي الصحيح لقوس القزح . وقد اخترع بيير دي ماريكور P. de Maricourt — وهو أبرز عالم اختباري في زمنه حتى دعاه تلميذه روجر بيكون « سيد التجربة » — اخترع عدة آلات وكتب كتاباً في المغناطيس عام ١٢٦٩ . وكان يعتقد أن « عمل الأيدي » يجب أن يصحح علم الطبيعة الرياضي وأن يوسع منه .

وعندما جاء منتصف القرن الثالث عشر كانت أسس علم الطبيعة الإغريقي العربي هذا قد استقرت بقوة في أوكسفورد التي أصبحت أيام غروستست Grosseteste زعيمة المدارس في علم الطبيعيات الرياضي المقابلة لعلم أرسطو الكيفي . ولقد ذهب غروستست إلى أن هنالك علم طبيعة واحداً كلياً هو علم البصريات ، وأن مبادئه الرياضية هي مفتاح كل معرفة في العالم . وحاول أن يفسر حوادث الطبيعة بالخطوط الهندسية والأشكال والزوايا ، لأن الطبيعة تتبع في أفعالها دائماً أقصر الطرق الرياضية وأفضلها .

ومع أن معظم ما كتبه تلميذه القدير روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٢) يمثل، مع بعض التنقية، العلم التقليدي الشائع في هذه المدرسة بكاملها، فإنك لواجد فيها ما يبدو أنه أقرب إلى النظرات العلمية الثاقبة التي تتنبأ عن المستقبل. ولما كان بيكون شديد الولع بالآداب الإغريقية والعلوم الهلينية فقد جمع في نفسه جميع اهتمامات فرنسيس بيكون مع نفور من العلم النظري المجرد ورغبة في المعرفة التطبيقية وما تعطي المرء من سيطرة على الطبيعة. كذلك كان لديه الكثير من هفوات فرنسيس بيكون، وبينها شعور مبالغ فيه بأهميته وإبداعه، وميل لتجاهل زملائه العلماء والتقليل من أهميتهم، ومقدرة على التلاعب بكليات براقة، مع أنه ليس فيما عرفه ما يثبت تلك الكليات. وكان دائم الشكوى، محاولاً إيجاد الأعذار لعدم تحقيقه ما تبجح به من وعود. ولم يخترع شيئاً من الأشياء التي نسب إليه اختراعها، ولكنه كتب عن اختراعات كثيرة كالبركار، والعدسة الزجاجية، وملح البارود، وكلها أمور كانت معروفة من قبل. ولكنه الى جانب اعتقاده بأفكار غريبة عجيبة ذهب إلى «أن الرياضيات هي الحروف الهجائية لكل فلسفة»، وأن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة الهندسة - وهي حقيقة لم تخطر ببال الفقهاء المشرعين في عصر اليصابات. وأما العلم التجريبي فيجب أن يأتي بعد علم البصريات وعلم الفيزياء، لكي يطبق نتائجهما ويجعلها واضحة ملموسة بينة. وهو علم مستقل لا طريقة كلية. وليس لدى بيكون فكرة عن أية طريقة تجريبية واضحة بدليل قوله:

«إذا قارنا العلم التجريبي بجميع العلوم الأخرى وجدنا أن له عليها ميزة خاصة - وتلك أنه يفحص نتائجها بوساطة التجريب. لأنه يمكن معرفة مبادىء العلوم الأخرى بالتجريب، أما نتائجها فتستخرج من تلك المبادىء بوساطة البراهين. وإذا كانت هذه العلوم بحاجة إلى معرفة دقيقة كاملة بتلك النتائج، وجب عليها الاستعانة بهذا العلم التجريبي. صحيح أن في حوزة الرياضيات تجربة مفيدة تساعدها على حل مسائلها الخاصة

بالأشكال والأعداد ، وهي تنطبق على جميع العلوم وعلى الاختبار ذاته ، لأنه لا يمكن معرفة علم من العلوم بدون الرياضيات ، ولكن إذا أردنا التوصل إلى معرفة كاملة ممحصة وجب أن نتبع أساليب العلم التجريبي » . [٤]

وأما الميزات الأخرى لمثل هذا العلم فهو أنه يؤدي إلى استخلاص حقائق كامنة في بقية العلوم لا يمكن اكتشافها بأية طريقة أخرى ، وإلى استنباط وقائع جديدة بوساطة الاستنتاج . وهو يفتح السبيل لتكوين معرفة لا يمكن التفوق عليها عن الماضي والحاضر والمستقبل والقيام بأعمال عجيبة بالاعتماد على الآلات والأدوات المخترعة . وإذا نحن توقفنا عند هذا الحد من مذهب بيكون لوجدنا أنه قريب الشبه من مذهبي غاليليو وديكارت . ولكن حين يتعدى هذا الحد نجده يدخل في أبحاث عقيمة كأن يحاول إيجاد تفسير رياضي لمقاييس فلك نوح .

وبإحياء أرسطو دخلت الحياة العلمية مادة على درجة من القوة لا تسمح بتجاهلها . فقد ظلت كتاباته في الطبيعيات خلال قرون عديدة نقطة البدء لكل علم طبيعي مهما تباعد الناس عنها مع الزمن . وظلت نظريته في العلم سائدة حتى مجيء نيوتن ، بالرغم من اختلاف الناس في تأويلها . على أنه منذ ابتداء القرن الرابع عشر بدأت حركة مثابرة ومستقرية لإعادة تركيب التقليد الأرسطوطاليسي وعندما اتجه هذا الاستقراء إلى علم الطبيعيات ، أدى على مراحل تدريجية إلى نشوء المشاكل الرياضية والآلية التي عرفت في عصر غاليليو . وحين وجه إلى المنطق أدى إلى صياغة الطريقة العلمية والتركيب العلمي بدقة ، على الشكل الذي نادى به المكتشفون الأولون من العلماء في القرن السابع عشر .

وتولت مدرسة أوكسفورد دور الزعامة في هذه الثورة الفكرية . وترك ويليام أوف أوكام — وهو أول من مهد الدرب لهذه الطريقة الجديدة — تلامذته مسيطرين لا في أوكسفورد فحسب ولكن في باريز ذاتها وكانت

قبل ذلك معقل التومائيين . وقد كان هذا الاتجاه الحديث يتمثل في نزعة تجريبية ريبية هدمت تماماً في القرن الرابع عشر المذاهب الكبيرة التي وضعت باعتناء زائد قبل مائة سنة ، فتلاشى أثر ذلك القول بالضرورات العقلية والوحدات والتمييزات الميتافيزيقية . أما حوادث الطبيعة فلا يمكن اعتبار أي منها حقيقياً إذا لم يكن حادثاً ملاحظاً أو علاقة بين حوادث ملاحظة . والمقياس الوحيد للحقيقة الطبيعية هو التجريب . وفي الوقت ذاته بنى أتباع أوكام على هذا الأساس علماً طبيعياً وضعياً وضع الأسس لعلمي الفلك والتحريك في القرن السابع عشر . وتوصل عدد من كبار علماء باريز الى اكتشافات هامة في دراسة الحركة والأجسام الساقطة . فوضع جون بوريدان J. Buridan مفهوم الاستمرار واعتبر الجاذبية حركة تسارعية متسقة . وحاول البرت أوف ساكسوني A. of Saxony أن يضع قوانين للأجسام السابقة والكتل أكثر دقة مما عرف حتى وقته . واتخذ نقولا أوف أوريزم N. of Oresme ثلاث خطوات حاسمة : فاخترع فكرة الهندسة التحليلية واكتشف قانون الحركة التسارعية المتسقة ، ودافع بشدة عن حركة دوران الأرض وكانت فرضية واسعة الانتشار . وهكذا استبق العلماء عند عام ١٣٧٥ عبقرية ديكارت وغاليليو وكوبرنيق . وتقدم العلم الطبيعي تقدماً مستمراً إلى أن ظهر علماء عام ١٥٧٥ . ولم يعق سرعة تقدم العلم سوى انتقال الاهتمام الفكري إلى مشاكل الحركة الأدبية الإنسانية ووجود ضرورة لتمثل مجموعة جديدة من القيم . لكن الأفكار الرئيسية لعلم الطبيعة الرياضي ، كان قد توصل إليها تلامذة أوكام في القرن الرابع عشر ، أي قبل مائتي سنة من تطور الاختبار التجاري والتكنولوجي ، بشكل يكفي لدعم النمو العلمي بثبات واستمرار .

تحيز حركة الأدب الإنساني ضد العلم

كونت حركة إحياء الأدب الإنساني عائقاً بالغاً في وجه تطور العلم

الطبيعي . فلو لم تحصر هذه الحركة جهود أفضل المفكرين في حكمة لا علمية بجوهرها ، كان ينادي بها الرومانيون — وهم الذين انصرف وعيهم إلى الأمور المدنية وإلى الأخلاق الضيقة ؛ لولا ذلك لكان من الجائز أن تؤدي هذه الاهتمامات العلمية القوية إلى ظهور مثل غاليليو قبل القرن السابع عشر بوقت طويل . ولو نمت ثقافة علمية أصيلة كنتيجة لتطور الفنون الحرة لكان العالم قد تجنب خمسمائة سنة من صراع عقيم مع فتات الأدبين اللاتيني والإغريقي . والعالم على أي حال نادراً ما فهم الروح الصحيحة لذينك الأدبين . ومع أن العلم ليس بالحكمة الوحيدة ، إلا أن أكثر ما وصل إليه العصر الحديث من حكمة أصيلة واستنارة صحيحة إنما تم بفضل العلم الطبيعي الذي ازدراه الناس باستمرار ، لا بفضل تدريس الصرف والنحو الذي كان يفرض على أجيال من صبية المدارس .

ولقد احتقر الإنسانيون ، من بترارك ومن جاء بعده ، الطبيعة واتجهوا صوب الإنسان . وعبر بترارك عن احتقاره لاهتمام الناس بالكتب الشعبية الشائعة في علم الحيوان وطبائعه وفي كتب الأسفار : « لأنه حتى لو كانت جميع الأشياء التي ترويها مثل هذه الكتب صحيحة فإنها لا تساعد الإنسان بأي شكل من الأشكال على تحقيق حياة سعيدة ؛ إذ ما هي الفائدة التي نجنيها عندما نعرف طبيعة الحيوانات والعصافير والأسماك والزحافات ، بينما نجهل طبيعة الجنس البشري الذي ننتمي إليه ، ولا نعرف أو لا يهمنا أن نعرف مصدر حياتنا وإلى أين نعود ؟ »[٦] ولم يبد ، حتى ايرازموس العظيم ، اهتماماً في الاكتشافات الكبيرة التي تمت في أيامه ، لأنه لم يكن فقط عديم الاكتراث بالعلم الطبيعي ، بل كان يكرهه في الواقع . وهو يسخر في مقطع مشهور من كتابه « مديح الحمق » Praise of Folly من فلاسفة الطبيعة والرياضيين .

الحملة على عقم فلسفة القرون الوسطى وفقدان موضوعها

ومع ذلك فإن حركة الآداب الإنسانية قدمت مساعدة كبيرة إلى الحملة التي شنت على فلسفة القرون الوسطى ونجحت في إعطاء تلك الفلسفة المفهوم الذي تعرف به في هذه الأيام. ولقد أخذ الناس في الغرب يشعرون بالاستياء من علم ظهر أنه منقطع الصلة بمشاكل الحياة المدنية الجديدة المعقدة، سواء أكانت في عالم الإنسان أم في عالم الطبيعة. ولم يكتف المهاجمون بالقول إن نظام توما الإقويني الفلسفي، ونظام خصومه من أتباع المذهب اللفظي، كانا كلاهما عقيمين وعديمي الفائدة – وهما صفتان كان كل من أرسطو والإقويني يعتقدان أنهما من مزايا فلسفتهما – بل قالوا بأنهما كانا فقيرين، هزيلين، أجردين، حتى في نطاق الحقيقة. وقد كان هذا الاتهام قائماً على أسس قوية: ذلك أن طريقة فلسفة القرون الوسطى كانت تستبعد التجريب وتعتمد في مقدماتها أو نقاط ارتكازها على السلطة أو الملاحظة الشائعة، وهما عادة مصدران قابلان للخطأ وغير كافيين – ومع ذلك فقد بنت عقلية القرون الوسطى على مثل هذه الأسس بناء ضخماً وانتهت إلى تلك التمييزات الدقيقة التي أعطت الفلسفة المدرسية بعد انحطاطها تلك السمعة السيئة. وقد نعت فرنسيس بيكون بحق النتائج المحتمة لمثل هذه الفلسفة بأنها مجرد أشكال للمعرفة. «لأنه إذا كان عقل الإنسان وذكاؤه يعملان في المادة – وهو عمل ينتهي إلى تأمل مخلوقات الله – فإنه لا بد لهما أن يعملا وفقاً للمادة وهما محدودان بها. ولكن إذا كان عقل الإنسان يتخذ ذاته موضوعاً له – كما ينسج العنكبوت بيته – كان لا نهاية لعمله وانتهى في الواقع إلى علم يشبه نسيج العنكبوت يثير العجب لدقته ولكن لا جوهر فيه ولا فائدة منه»[٧]. وعلاوة على ذلك فإن علم المدارس الفلسفية أهمل غايته الصحيحة – وهي مجد الله – وأصبح وسيلة لزيادة سلطة الإنسان فوق الإنسان وعاملاً على رفع شهرته وزيادة ماله بوساطة الظفر في المجادلات.

كان روجر بيكون واعياً لهذه الأخطار في القرن الثالث عشر. وكان

العلم الأرسطوطاليسي ذاته نتيجة للبراهين التي كانت تستعمل من أجل إقناع الخصم. كذلك كان المنطق الأرسطوطاليسي طريقة تستعمل في جعل الخصم يقر بمبدأ عام ثم بخطأ نتائجه التي يتوصل إليها بالاستناد إلى ذلك المبدأ. ومنطق كهذا هو دون ريب أداة مدهشة من أجل عرض مبادىء تقليدية مسلم بها والذهاب بها إلى نتائجها البعيدة، كما في الفقه واللاهوت المستند إلى الوحي. ومن هنا جاء رواجه بين فلاسفة القرون الوسطى واعتمادهم عليه. ولكنه لم يكن ليأتي بالشيء الجديد الذي لم يعرف قبل. يقول روجر بيكون: «هنالك طريقتان لاكتساب المعرفة. البرهان والتجريب. أما البرهان فهو يغلق المشكلة ويجعلنا نحن نغلقها أيضاً. ولكنه لا يقدم دليلاً ولا يزيل الشك ولا ينتهي بالعقل إلى الراحة المنبثقة من الوعي لامتلاك الحقيقة، إلا إذا كانت الحقيقة قد اكتشفت عن طريق التجريب». [٨]

كذلك فان بطرس رامو Peter Ramus —وهو عالم فرنسي من أتباع الحركة الإنسانية في القرن السادس عشر— ومن القائلين بأن كل ما علمه أرسطو هو خطأ، يعطينا صورة حية عن سوء استعمال علم البرهان. قال:

«لم أسمع قط خلال السنين الصاخبة من الدراسة الجامعية التي أمضيت في سبيلها الأيام والأشهر والسنين، كلمة واحدة عن تطبيق المنطق. لقد كنت أؤمن حينذاك (وعلى العالم أن يكون ذا إيمان حسب أرسطو) أنه لم يكن من الضروري أن أقلق نفسي في تحديد المنطق وغايته، طالما أن هدفه الأساسي هو إيجاد دافع لصخبنا وجدالنا. وعلى ذلك جادلت وخاصمت بكل ما أوتيت من قوة. وإذا كنت أدافع في الصف عن قضية ما بالاستناد إلى المقولات، فقد كنت أعتقد أن من واجبي أن لا أتنازل لخصمي قط، حتى لو كان مائة مرة على حق. وإنما كان عليّ أن أبحث عن تمييز في غاية الدقة لكي أحيط الموضوع بكامله بالغموض. ولو كنت أنا المخاصم من جهة أخرى فقد كان كل همي وجهدي ينحصران، لا في تنوير الخصم،

ولكن في التغلب عليه بحجة من الحجج سواء أكانت صالحة أم سيئة . هذا ما تعلمته ووجهت إليه توجيهاً . ولقد كانت مقولات أرسطو أشبه ما يكون بكرة تعطى للأولاد ليلعبوا بها حتى إذا فقدوها كان من الضروري استرجاعها بالصخب والضجيج . وإذا استعيدت كان من الضروري المحافظة عليها وعدم السماح للخصم باستردادها . ولقد كنت مقتنعاً حينذاك أن الديالكتيك بكامله إنما هو عبارة عن التخاصم بأصوات عالية شديدة » . [٩]

ويظهر رابليه Rabelais في وصفه لطريقة تعليم التلميذ جارجانتوا Gargantua كيف أن روح الحركة الإنسانية كانت توازر هذا الاشمئزاز . فالأستاذ توبال هولوفرنس Tubal Holofernes ينجح في جعل تلميذه أكثر فأكثر حماقة ، وذلك بإجباره أن يصرف خمس سنوات في تعلم الأحرف الهجائية حتى يستطيع استظهارها عكسياً . ثم يلقنه خلال ثلاث عشرة سنة كاملة وستة أشهر وأسبوعين الكتب المدرسية المعروفة في القرون الوسطى إلى أن يحفظها بالعكس أيضاً . ثم يعقب ذلك بدراسة المجاميع الرومانية المتأخرة خلال ستة عشر عاماً ، تلك المجاميع التي كانت كل ما وجده أول البرابرة .

غير أن فرنسيس بيكون يعطي في كتابه « تقدم التعليم » Advancement of Learning المنشور عام ١٦٠٥ أوسع نقد تفصيلي للعلم في القرون الوسطى. فإن غاية ذلك العلم أن يمد سيطرة الإنسان فوق الإنسان ، ولما كانت طريقته تقوم على المخاصمة فهو « تعليم خصامي » . وغاية طريقة أرسطو في أشكالها الشديدة هي البرهان ، وفي أشكالها المعتدلة الإقناع . وهي تحمل قنديلاً صغيراً ينير الطريق لكل مجادل وكل معترض ، عوضاً عن أن ترفع مشعلاً من النور لإنارة الطريق في بحث الحقيقة « إن طريقة الاكتشاف والبرهان التي توضع بموجبها أكثر المبادىء كلية بادىء ذي بدء ثم تقاس عليها البديهيات المتوسطة وتثبت بوساطتها ، هي سبب الخطأ ولعنة جميع العلوم » . [١٠] وإن اكثر ما كان الناس بحاجة إليه هو طريقة لاكتشاف الحقائق الجديدة

لا لتعليم الحقائق المعروفة أو إقامة الدليل عليها . وقد لخص ديكارت عام ١٦٣٧ كل ذلك بقوله : « وأما فيما يتعلق بالمنطق فإن أنواع القياس وأكبر قسط من التدريس الباقي تصح لتفسير الأمور التي يعرفها المرء (أو كما يقال في فن لولي Lully إنه يمكن المرء من التحدث من غير إصدار حكم في تلك الأمور التي يجهلها) أكثر مما تصح في تعليمه شيئاً جديداً » . [١١]

إحياء علم الرياضيات الإسكندراني

اشترك جميع الناس في هذا الاستياء من أهداف علم القرون الوسطى وثماره . وكان الكثيرون يبحثون عن المعارف الطبيعية والحكمة الأخلاقية حتى حين كان اندفاع حركة الآداب الإنسانية على أشده . أما نمو العلم الطبيعي فقد كان يتم باستمرار ولكن ببطء . وقد شهدت أواخر القرون الوسطى مدرستين علميتين رئيسيتين : مدرسة أوكام ، وكانت مراكزها المنيعة موزعة بين أكسفورد وباريز . ومدرسة ابن رشد الإرسطوطاليسية التي كانت على اتصال وثيق مع المدرسة الطبية الكبيرة في بادوا . ويعود عمل المدرسة الأولى إلى القرن الرابع عشر وعمل المدرسة الثانية إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وتناولت الأولى علم التحريك ونظرية الحركة ومنطق الاستمرار . وتناولت الثانية علم الأصول والتوسع في التحريك . وقد تقدمت المدرستان بالاستناد اولاً إلى نقد إيجابي لفلسفة أرسطو الطبيعية . وكانت مدرسة بادوا تعرف في عام ١٤٠٠ جميع ابتكارات المدرسة الأوكامية وتدرسها . وأما المشاكل الناشئة فقد اصبح مركز الاهتمام بها من الآن فصاعداً في شمالي إيطاليا . وما تم فيها من توسع ووضع لها من حلول كان من عمل الإيطاليين بالدرجة الأولى . فكاجيتان أوف تيين Cajetan of Thiene (١٤٦٥) ــ وهو صاحب أكبر نزعة انقلابية في العلم بين علماء مدرسة بادوا ــ شرع مناقشة كبيرة بحث فيها جميع الأدلة في تأييد علم طبيعة رياضي مقابل علم كيفي . وكان علماء بادوا منذ زمن بولس البندقي P. of Venice

(١٤٢٩) إلى زمن كريمونيني Cremonini (١٦٣١) واعين تمام الوعي للتباين الواضح النهائي بين علم الطبيعة الأرسطوطاليسي العريق وعلم الطبيعة الغاليلي (نسبة إلى غاليليو) الناشيء . وقد ساهم الصراع النقدي الذي نشأ كنتيجة لهذا التباين مساهمة قوية في تطور العلم الغاليلي .

وحوالي عام ١٥٠٠ تجدد الاهتمام بعلم التحريك كما وضعه أساتذة باريز في السوربون ، فأدى ذلك إلى طبع مؤلفاتهم . ومما يدل على جهل أتباع الحركة الأدبية الإنسانية ، أن إيرازموس ولويس فيفس Louis Vives – وكانا حينذاك تلميذين في باريز – سخرا من « الأبحاث التافهة » في الحركة التسارعية المتسقة ، والأجسام الساقطة ، والأعداد اللامتناهية . ولكن علماء باريز استمروا في عملهم إلى أن وفق أخيراً دمنيكو دي سوتو Domenico de Soto بين كل من البرت Albert واورزم Oresme عـام ١٥٤٥ وتوصل إلى القانون الصحيح للأجسام الساقطة .

في هذه الأثناء كان ليوناردو دافينشي يقرأ كتابات أساتذة باريز وعلماء الطبيعة من بادوا التي نشرت حديثاً ، ويقابل بين المبادىء الأساسية للطريقة الرياضية وعلم التحريك من جهة وبين المذهب الأرسطوطاليسي من جهة ثانية . وقد ظهرت في القرن السادس عشر في إيطاليا أقلية قوية من العلماء المتشددين كانت تبحث في نظرية القذائف والمجانيق . وتوسع كل من تارتاغليا Tartaglia وكاردانو Cardano وسكاليجر Scaliger وبالدي Baldi في هذه الأفكار على مراحل متتابعة من النقد العلمي ، حتى وضع بينيديتي Benedetti نهائياً عام ١٥٨٥ المبادىء الأساسية لعلم التحريك الغاليلي . وهكذا كان علم التحريك الذي وصل إلى غاليليو نتيجة لإعادة بناء علم الطبيعة الأرسطوطاليسي على ضوء تفسير الطبيعة تفسيراً رياضياً . والحقيقة أنه كلما توسعت دراسات تاريخ الفكر في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة اتضح أن أكثر الابتعادات الجريئة عن العلم الأرسطوطاليسي ، إنما تمت داخل الإطار الأرسطوطاليسي ذاته ، بالاعتماد على تفكير نقدي في المذاهب الأرسطوطاليسية ،

مهما تنوعت مصادر الأفكار التي غذت ذلك النقد.

وقد كانت أساليب الرياضيين الإغريق أولى هذه الأفكار المكتشفة حديثاً. والحقيقة أن المساهمة الوحيدة التي يستطيع أتباع الحركة الأدبية الإنسانية أن يزعموا أنهم قدموها إلى نهضة العلم الحديث هو أنهم دفعوا الناس لدراسة أصول العلم الإسكندري القديمة. وقد عرّفت الدعوة لعلمي الرياضيات والميكانيك الإغريقيين الناس على أرخميدس وهيرو Hero، وابولونيوس Apollonius، وبابوس Pappus وديوفانتوس Diophantus. أما أساليب أرخميدس الرياضية في التحليل والتركيب التي نشرها تارتاغليا في أول طبعة لاتينية عام ١٥٤٣، فقد كانت العنصر الوحيد الذي لم يكن في حوزة مدرسة أوكام في القرن الرابع عشر أو في مدرسة بادوا في القرن الخامس عشر. وكان من أثر نشرها أن اكتسحت مدرسة بادوا الموقف بأسلوبها الكمي.

ثم نشأت مسائل فنية تكنولوجية ساعدت في إذكاء الاهتمام في الطريقة الرياضية بمعالجة المشاكل الطبيعية. من ذلك مثلاً أن التوسع في الملاحة الذي تم في القرن السابق استوجب وضع لوائح في النجوم أكثر دقة من التي عرفت قبل. فاضطر الناس إلى الرجوع إلى علم الفلك الرياضي الذي وضعه بطليموس في سبيل القياسات الضرورية لوضع هذه اللوائح مما أدى في النهاية إلى زوال الطريقة الأرسطوطاليسية اللاكمية في الفلك. كذلك أدت المشاكل الجديدة الناشئة عن تطور التحصين والمدفعية إلى ضرورة إيجاد علم آلي عملي. وعندما طبق تارتاغليا عام ١٥٣٧ الفنون الرياضية على المجانيق ظهرت كتابات كثيرة في معالجة هذه المشكلة الملحة بالذات. وقد كان من أثر أرخميدس بصورة خاصة أن اندفع الناس للاجتهاد في « الهندسات العملية » و « العلوم الجديدة » النافعة. وان ما بحثوا عنه ووجدوه في الأقدمين هو بالدرجة الأولى عبارة عن أساليب فنية فعالة وطرائق مثمرة تؤدي للاكتشاف. وكان الصناعيون وأصحاب الحرف

هم الذين دعموا هذا الاهتمام بالرياضيات . وما إن انصب هذا الاهتمام الرياضي على المشاكل الفنية حتّى أخذ يعنى عناية متّزايدة بمسائل ظلت حتّى ذلك الحين من نطاق « الفلسفة الطبيعية » . فكتاب غاليليو « العلمان الجديدان » Two New Sciences وجد أول قرائه ، بطبيعة الحال بين صناع دار السلاح في البندقية . وقد كان أمثال هؤلاء الصناع هم الذين رفعوا الرياضيات بالتدريج الى المكانة العليا التي احتلتها في القرن السابع عشر . أما غاليليو ذاته فكان أكبر « علماء الهندسة العمليين » .

النداء المباشر للطبيعة

وهكذا يصعب القول إن العلم الطبيعي في مطلع العصور الحديثة قطع كل صلة بالعلم القديم . وواقع الأمر أنه كان برمته تطوراً متصلاً للعلوم التي تسنى لها نقد أكثر مما تسنى لغيرها والتي عرفت في أواخر القرون الوسطى . وقد استمدت هذه العلوم حوافزها من الضرورات التقنية ووحيها من الاتصال المتجـــدد بمآثر الفكر الإسكندري . وفوق ذلك كله لعبت الملاحظة المستقلة للطبيعة دوراً صغيراً بادىء الأمر ، وخاصة في علمي الفلك والطبيعة الرياضيين . وتوصل كوبرنيق إلى اكتشافه المأثور لا من جراء ملاحظة النجوم لأن آلاته كانت دون ما توصل العرب إليه بكثير ، وصبره كان دون صبرهم ، إنما من جراء قراءة شيشرون الذي لمح أن هيكتاس Hiketas قال بدورة الأرض حول محورها دورة يومية . وأخذ عن اريستارخوس Aristarchus فكرة دوران الأرض حول ذاتها بل وفكرة دورانها حول الشمس . وقد بدأ بالعمل على وضع صيغة لنظامه بعد أن اطلع على هذه الأفكار وحدها ، ودون اعتماد على الملاحظة الجديدة . ولم يكن غاليليو ذاته مديناً بما توصل إليه في علم التحريك إلى الاكتشافات التجريبية . وهو يروي أنه نادراً ما اعتمد على التجريب إلا من أجل إقناع خصومه الأرسطوطاليسيين الذين كانوا يطلبون شهادة الحواس . وظل مصرّاً

طيلة حياته بكاملها على الخطأ الفادح بأن ج – وهي تمثل تسارع الجاذبية – تساوي خمس عشرة قدماً في الثانية . ووضع علم الديناميك بتطبيق أساليب أرخميدس الرياضية على الرسوم الهندسية التي وضعها الأوكاميون في باريز .

وكما يحصل دائماً لم يتحول الناس عقب النهضة إلى الدراسة المتفحصة للطبيعة إلا بعد أن فشلت كل فكرة وكل سلطة أخرى . وساعد في تطور العلم ما نشأ عقب إحياء العلم القديم من تعرف الناس على ثروة من الأفكار المتناقضة فاضطروا إلى الاعتماد على العقل للحكم بينها . وهذا ما حدث بالضبط عقب الإصلاح الديني ونشوء تأويلات متناقضة للكتاب المقدس فرضت اتجاهاً دينيّاً عقليّاً . فليس من المستغرب إذن بعد أن وجدت نظريات جمة تحارب بعضها بشدة ومرارة أن ينشأ بين المتنورين من أمثال مونتين اتجاه ريبي . وكانت الريبية إحدى نتائج هذه الفترة بكاملها . وبعد ما الذي عرفه الناس ؟ إنه قليل جدّاً حتى الآن . ومع ذلك نجد آخرين من ذوي المراس الشديد لم يستطيعوا الاكتفاء بمثل هذا الإنكار للعقل . فهنا كوبرنيق الذي يقول إن الأرض تدور وبطليموس الذي يقول إنها لا تدور . ولنصنف النجوم مع تيخو Tycho ولنحدق من خلال منظار غاليلي . وهنا يعلم أرسطو نوعاً من علم الطبيعيات بينما يعلم أرخميدس نوعاً آخر مختلفاً تمام الاختلاف . ولنرم مع غاليليو الكرات من الأبراج أو ندحرجها على السطوح المائلة . ولقد تم هذا الرجوع للطبيعة أولاً في النواحي العملية . واضطر كبار المهندسين الفنانين كليوناردو وميكل أنجلو ورافائيل ودورر إلى دراسة التشريح والرياضيات والميكانيك ليتمكنوا من الرسم والبناء الصحيح . ويحسن بنا الانتباه إلى أن ستيفنوس Stevinus كان مهندساً عسكرياً ، وأن ديكارت استخدم كمهندس في الجيش الهولاندي . وجاءت عن طريق الأطباء أول معرفة أصيلة ذات طبيعة تجريبية خالصة . فترك فيزاليوس Vesalius عادة إجراء العمليات بالاعتماد على طب جالينوس ، وأخذ بتشريح الأجسام الإنسانية ، كذلك اكتشف هارفي الدورة الدموية ووصف

جلبرت Gilbert المغنطيس . وتحدث باليسي Palissy الخزاف عن أسباب المتحجرات التي شاهدها وهو يفتش عن الطين المناسب لأوانيه الخزفية والفخارية .

كذلك يجب أن لا نهمل اعتبار الحافز الذي تأتى من الاستعمال المتزايد للآلات والأجهزة الدقيقة في حياة الصناعيين التجارية والاقتصادية التي أخذت تصبح أكثر فأكثر تعقيداً . وعندما استعار الغربيون من الشرق البركار والسدس (السدس آلة لقياس ارتفاع الشمس من أجل معرفة الطول والعرض في البحر) الضروريين لسد حاجات التجارة المتنامية ، وأخذوا باستعمال اللوائح الفلكية من أجل الاهتداء لطريقهم عبر البحار ، وعندما استوجب البارود تحسين التحصينات والوسائل ، وعندما ازداد اعتماد الصناع على الآلات المساعدة في حرفهم ، نشأت مجموعة من الاختبارات والمعارف الجديدة في الطبيعة مستقلة تمام الاستقلال عن العلم التقليدي . وتعلم الناس فوق ذلك كله ضرورة القياس الصحيح ، والحسابات الدقيقة ، واكتسبوا عادات آلية في التفكير ، أثبتت منفعتها في الحياة اليومية .

الطريقة الجديدة

أما بالنسبة للذين أهملوا سلطة القدماء فقد بدا أن المشكلة الرئيسية هي مشكلة إيجاد طريقة موثوقة معصومة عن الخطأ . وهذه المشكلة وإن تكن غير بارزة الآن لأن العلم يستطيع اليوم أن يستند إلى مآثره التي حققها دون اهتمام كبير بالطريقة التي يعتمد عليها أو بوثوقها النظري ، غير أن الحالة لم تكن كذلك عندما أخذ العلم ينفصل عن كل شيء تقليدي اعتاد الناس أن ينظروا إليه بإكبار وإجلال . وهكذا أصبح البحث عن طريقة جديدة توصل إلى معرفة أكيدة المشكلة العلمية الكبرى في القرن السادس عشر . ومن دواعي السخرية أن اكتشاف كوبرنيق ذاته لدورة الأرض ، زاد من شك الناس في الحواس والاختبار ، وجعلهم يعتبرون الرياضيات المعرفة

الوحيدة التي لا تتزعزع . فإذا كانت عين الإنسان كاذبة فيما يتعلق بدورة الأرض ، فأين تصدق ؟ وهذا يفسر لنا كيف أن نيوتن وصل في الطريقة الرياضية إلى نهايتها يوم لم يكن العلم التجريبي قد ولد بعد . وقد أنفق رامو Ramus من علماء القرن السادس عشر عدة سنين جاهداً من أجل التوصل إلى طريقة جديدة . واستطاع برونو أن يؤمن نفقات حياته من إلقاء المحاضرات على جموع كثيرة في كل مدينة حل فيها بتجواله حول الطريقة الجديدة لاكتشاف الحقيقة .

وقد عالج كل مكتشف علمي مشكلة الطريقة . وترك كل من هؤلاء أقوالاً منفصلة تشير إلى موضع الاهتمام الجديد . فالمصلح والعالم الاجتماعي الاسباني فيفس وصف التجريب بأنه الطريق الوحيد للحقيقة . ولكن المعرفة الجديدة لم تكن لتأتي بمجرد الاختبار الأعمى . وكان ليوناردو واعياً ذلك تمام الوعي حين قال : « الطبيعة مليئة بالأساليب اللامتناهية التي لم تكن موجودة قط في التجربة » . ١٢ وهذا العبقري الغريب الدائم التساؤل الذي لم ينجز شيئاً قط — ترك وراءه مفكرات عديدة سجل فيها أفكاره . ومع أنه لم ينشر شيئاً منها لكنه يظهر خلالها وكأنه قد استبق غاليليو بمائة سنة على الأقل . إن حب الرسام لسطح الأشياء جعله يظل أميناً للمبدأ التجريبي ، ولكن بصيرة المفكر الفنان حدقت وراء ما يمكن العلم وحده أن يتغلغل فيه فوجدت الرياضيات . ومن أقواله : «إن من يعتمد على سلطة الآخرين يجهد لا فكره وإنما ذاكرته » . ١٣ « يقولون إن تلك المعرفة التي تنبثق من الاختبار هي معرفة آلية . وإن المعرفة التي تولد في العقل وتنتهي إليه هي معرفة علمية على أنه يبدو لي أن تلك العلوم التي لا تتولد من التجربة — وهي أم كل يقين — والتي لا تنتهي في الملاحظة — أي تلك العلوم التي لا تمر في منبعها أو سياقها المتوسط أو نهايتها بإحدى الحواس الخمس — هي علوم باطلة وطافحة بالأخطاء » . ١٤ « ولكنني سأقوم بتجربة قبل أن أتقدم في البحث . لأن غايتي هي أن أقدم الحقائق أولاً ثم أقيم البرهان

بوساطة العقل في أن التجريب مرغم أن يتبع هذه الطريقة المعينة . وهذه هي القاعدة الصحيحة الّتي يجب على الباحثين في ظواهر الطبيعة اتباعها . وبينما نرى أن الطبيعة تبتدىء من العلل وتنتهي في التجريب علينا أن نتبع طريقاً معاكسة فنبتدىء من التجريب ثم نكتشف بوساطته العلل » . [١٥] ولكن مع أن المعرفة يجب أن تبتدىء وأن تنتهي في التجريب فإن طريقتها يجب أن تكون رياضية محضة . « إذ لا يمكن أن نسمي أي بحث بالعلم الصحيح إلا إذا اتبع طرق البراهين الرياضية » . [١٦] « وإن من يحتقر يقين الرياضيات لن يكون بوسعه أن يفحم المذاهب المترفة الّتي تنتهي إلى حرب كلامية » . [١٧] و « حيث يوجد صخب وضجيج لا توجد معرفة صحيحة . لأن الحقيقة لها نهاية واحدة فقط وحين تصبح هذه النهاية معروفة ينتهي الخصام إلى الأبد » . [١٨]

وهنا نجد جميع عناصر الطريقة الجديدة تقريباً ، ولكنها لم تطبق تطبيقاً جدياً مقنعاً إلا عندما جاء غاليليو . وحتّى في كتابات غاليليو فإن مبادىء الطريقة لا ترد إلا بصورة عرضية وفي شيء من الغموض . فهو يقول إن غاية البحث العلمي « ليست في ماهية الجواهر الداخلية الصحيحة ، ولكن في معرفة بعض صفاتها »[١٩] وهذا يعارض العلم التومائي الذي بحث عن « الماهيات » أي الغايات . ويجب أن تكون التجربة والحواس نقطة الابتداء . إذ « يستحيل أن يتعارض الاختبار الحسي مع الحقيقة » . [٢٠] ومع ذلك جاء كوبرنيق . فأكد دورة الأرض بالرغم من أن اليقين الحسي يثبت عكس ذلك ، فلا نستطيع أن نقف عند الوقائع الّتي نلاحظها ، بل يجب أن نفتش عن الأسباب الكامنة وراءها . « لذلك وجب أن يرافق العقل الحواس » الذي يجب عليه في المحط الأخير أن ينسق التجريب العلمي وأن يمتحنه . « إننا نتفق جميعاً على معرفة الظواهر ، ولكننا نشق طريقنا ضدها بوساطة العقل . فإما أن يثبت العقل صحة التجربة وإما أن يكتشف ما فيها من خطأ » .[٢١] وكان أسلوبه الواقعي على حد وصفه مزيجاً من الطريقتين التحليلية والتركيبية

metodo risolitivo and metodo compositivo . ولنأخذ مثالاً واحداً كمثال الكرة التي تتدحرج على سطح مائل . ما علينا إلا أن نحلل هذا المثال تحليلاً كاملاً إلى أن نصل إلى المبدأ الرياضي البسيط الذي يتجسم فيه — وهو قانون التسارع — ثم نستخلص النتائج بصورة رياضية ونمتحنها باختبار آخر . إن المعرفة العلمية الكاملة التي تتكون لدينا على هذا الشكل تكون قد اجتازت امتحان الاتفاق مع الحقائق ، ثم مرحلة الاستنتاج من القوانين الرياضية الأساسية في الطبيعة . وتلك هي في الواقع طريقة علم الفيزياء حتى يومنا هذا . ويعود الفضل في صياغتها إلى غاليليو .

لكن هذه الطريقة كانت مدفونة في سجل اكتشافات غاليليو ووراء خصوماته العنيفة التي سببها مزاجه الحاد . وكان فرنسيس بيكون في الوقت ذاته يؤلف كتابه « الأداة الجديدة » أو المنطق الجديد — في إنجلترا ويرسم الخطوط الأولى لمذهبه في المنهج . أما الحوادث التي جمعها بصبر ولكن من غير خطة أو اعتماد على الرياضيات فلم يقدر لها أن يستعملها كبار علماء الطبيعة في القرن السابع عشر . لكنه حين نظر أبعد منها إلى ما وراء الاهتمامات الضيقة التي تثيرها ، تنبأ عن المجالات الأكثر اتساعاً التي لم تستعمل الرياضيات فيها إلا استعمالاً قليلاً بعد . فجمع هذه الحوادث على هذا الشكل هو مصدر المعرفة الوحيدة . وقد اتبع دارون طريقة بيكون بحرفيتها في التاريخ الطبيعي وفي علم الحياة حين صاغ نظريته الشهيرة .

ويشترك كل من بيكون وديكارت بهذا الإيمان المبكر بالمنهج . يقول بيكون : « إن جميع الآثام وجذورها في العلوم تقريباً ترجع العلة فيها إلى ما يلي : إننا حين نعظم خطأ ونعجب بقوى العقل الإنساني نهمل البحث عن العوامل الصحيحة لمساعدته . فلا اليد المجردة ولا العقل إذا تركا لذاتهما يستطيعان أن ينجزا الشيء الكثير . ولكن العمل يتم بوساطة الأجهزة والأدوات الأخرى المساعدة ، وهي كلها ضرورية للعقل قدر ما هي ضرورية لليد » . [٢٢] وذهب معاصره ديكارت إلى أبعد من ذلك .

فهو الذي نظم أفكار غاليليو وعممها وأشاعها بين الناس . « إن القوة التي نستطيع بوساطتها أن نكون حكماً وأن نميز بين الخطأ والصواب – وهي الحس المشترك أو العقل – متساوية بالطبيعة بين جميع الناس . ولا ينشأ التعدد في أفكارنا من أن بعض الناس هم عقليـــون أكثر من الآخرين . ولكن فقط من أن أفكارنا تمر بطرق متنوعة . لأنه لا يكفي أن نمتلك قوى عقلية جيدة . ولكن الأمر الأساسي هو أن نحسن استعمالها » . ٢٣ وبكلمة واحدة المنهج هو السر كله في نجاح العلم ، ذلك المنهج الذي هو « أداة للمعرفة وأكثر قوة من أية أداة أخرى ورثناها عن أية هيئة إنسانية والتي يمكن اعتبارها بمثابة مصدر لجميع الأدوات الأخرى » . ٢٤

وحين كتب فرنسيس بيكون في نهاية هذا العصر الذي تكونت معتقدات جديدة فيه ، عقب الاشمئزاز الذي أحس به الناس إزاء العلم القديم والبحث عن منهج جديد ، فقد لخص بحق فيما كتبه هذا التغير الفكري العميق . وقد رأينا هجومه على « العلم الجدلي » . ولا يقل احتقاره للثقات الإغريق الذين استشهد بهم العلماء من أتباع الحركة الإنسانية عن احتقاره « للعلم الجدلي » . فهو يصف الحركة الإنسانية بأنها « علم رقيق » كثير الادعاء لا يعطي الإنسان أية قوة يعتمد على « النسخ أكثر مما يعتمد على الوزن » . وهو دراسة في الكلمات أكثر مما هو دراسة في المادة . أما مشهورو الإغريق « فلهم جميع الخصائص التي تميز الصبية . فهم سريعون في إلقاء تافــه الكلام دون أن يولدوا شيئاً . وحكمتهم تطفح بالكلام ولكنها مجدبة بالأفعال » . ٢٥ ونحن « نكاد لا نجد بين جميع المذاهب اليونانية وتشعباتها ، في عدد من العلوم المعينة بعد انقضاء هذه السنين الكثيرة ، اختباراً واحداً يمكن أن يستفيد منه الإنسان ويحسن حالته بوساطته ويمكن بالحقيقة إرجاعه إلى نظريات الفلسفة وتأملاتها » . ٢٦ وهم لم يعرفوا لا الغاية الصحيحة ولا الطريق الصحيح للعلم الواحد الحقيقي . أخذ بهم غرور مؤذ « في أن مكانة العقل الإنساني حط منها الاعتماد الطويل الوثيق على الاختبارات والجزئيات

التي تخضع للحس وتحد منها المادة ». [27] لقد كانوا يحتقرون المختبرات والحقيقة أن عصرنا الحاضر — وهو شيخوخة الإنسانية — هو الذي يجب اعتباره بالعصر القديم وهو الذي يستحق أن نعتمده كثقة وكمرجع بالاستناد الى الخبرة الواسعة التي تراكمت فيه. وفي هذا العصر أخذ الناس يصدفون عن جميع أنواع العلم — جدلياً كان أو رقيقاً ناعماً — باحثين عن طريقة توصل إلى معرفة أكيدة نافعة.

روح بيكون

هذه هي النغمة الكبيرة التي ردد صداها جميع أولئك الباحثين المتعطشين للعلم — المعرفة النافعة. ولم يعد مجد الله غاية العلم بل أصبحت الغاية الجديدة توسيع سيطرة الإنسان على الطبيعة — ومع أن العالم ما فتىء بالنسبة للكيماويين الأفلاطونيين والفلكيين والسحرة الرمز الكبير لخالقه، وعملاً يجب إحاطته بالإعجاب من أجل محبة الله، فقد ظل السحر مع ذلك — أو القوة — هدفهم الأساسي. فبيكو ديللا ميرندولا Pico della Mirandola كان يبحث بشغف شديد عن كتب القدماء السرية وكتابات السحرة ويسمي السحر « القسم العملي من العلم الطبيعي بل أنبل قسم فيه والغاية المطلقة للفلسفة الطبيعية ». [28] فالسحر يجمع قوى الطبيعة التي وزعها الله في العالم ويتطوع لخدمتها. وباراسيلسوس Paracelsus الذي كان مزيجاً غريباً من طبيب حكيم وباحث عن القوى الخفية للأشياء. وكاردانو Cardano وهو طبيب مشهور وصاحب تبرير علمي لتفسير الاحلام، وقارىء للأكف، وعارف بالأشباح ورموز المستقبل والفلك — جميع هؤلاء هل كانوا يمثلون إلا السعي من أجل السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لإرادة الإنسان والحصول على نتائج دون معرفة أسبابها الطبيعية — وهو جوهر السحر — كما أن التعطش للقوة السحرية هو أبو العلم الصحيح؟ وقبل الاعتماد على التجريب من كان يستطيع إنكار القول بأن الطبيعة قد تكون عاملة بفضل قوى وفضائل

دفينة ؟ وهل أحد القولين في المحط الأخير معقول أكثر من الآخر ؟ قال بيكون في وصف هذا « العلم العجيب » بأن أهدافه نبيلة وإن كانت وسائله فجة مغرورة .

وفي هذا السعي من أجل السيطرة على الطبيعة ، وفي هذه الروح الفاوستية للعلم الجديد ، تقترن أخيراً معرفة العالم بخدمة الإنسان . ويصبح العلم في هذه المرحلة أكثر إنسانية وأقل ألوهية . العلم الذي يخدم لا أولئك الذين بنوا الكاتدرائيات لتحملهم للعلاء صوب الله ، بل الطبقات التجارية والصناعية المتزايدة في القوة . ولقد آمنت الطليعة من المفكرين العلميين بهذا الإنجيل الجديد الذي يدعو إلى إخضاع الطبيعة لإرادة الإنسان . لكن واحداً من هذه الطليعة تبناه بفضل حماسته الشديدة ، وإلحاحه على أهميته ، وهو الذي نعنيه حين نتحدث عن « روح بيكون » . قال : « ليس الهدف الصحيح المشروع للعلوم شيئاً آخر سوى أن تمنح الحياة الإنسانية اكتشافات وقوى جديدة » [29] . والقوة المنشودة ليست في سيطرة الإنسان على الإنسان ، وإنما في سيطرته على الطبيعة ، وما هذه القوة سوى ثمرة المعرفة . ولكي يتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة عليه أن يطيعها ، ولكن لا باستباق حوادثها بأحلام سحرية بل بدراستها وتفسير حوادثها . هذا هو السبيل لأن تنشأ مملكة الإنسان . ومثل هذا البحث « صعب أن نسعى إليه . ودنيء أن نفكر به . وقاس عند تسليمه . وغير حر للعمل بمقتضياته . ولامتناه في العدد والدقة » [30] . ومع ذلك فهو أثمن درة بين ما يمتلكه الإنسان لأن معرفة الأسباب وحركات الأشياء الخفية أثبتت مقدرتهـــا في توسيع حدود مملكة الإنسان ، وجعل جميع الأشياء ممكنة بالنسبة إليه .

ولإقامة الدليل على أن جميع الباحثين في شؤون الطبيعيات اتفقوا على هذا الهدف العلمي للعلم ولم ينفرد بالإيمان به هذا النبي الملهم ، يكفي أن نستشهد بمقطع شهير من ديكارت لخص فيه الاتجاه الجديد للعالم كله حين قال : « يمكن إدراك معرفة جد نافعة في الحياة . وبوسعنا أن نستعيض

عن تلك الفلسفة التي كانت تدرس في المدارس القديمة في القرون الوسطى بفلسفة عملية. وبوساطة هذه الفلسفة، نستطيع إذا تمكنا من معرفة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وجميع الأجسام التي تحيط بنا وأفعالها بذات المقدار من الوضوح الذي به نعرف مختلف الصناعات وأصحابها – نستطيع بالشكل ذاته أن نستخدمها في السبل التي أعدت من أجلها، وبذلك نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها »[٣١].

المصادر

1. *Tauler's Sermons,* ed. H.R. Allinson, 324-26, 354.
2. Francis Bacon, *New Atlantis,* World's Classics ed., 265.
3. Albert the Great, *De causis et propriétatibus elementorum et plane. tarum,* quoted in Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science,* II, 535.
4. Roger Bacon, *Opus Majus,* ed. Bridges, II, 172, 173.
5. Dante, *Paradiso,* Canto II, v. 95.
6. Petrarch, *Opera* (1581), 1038, quoted in Robinson and Rolfe, *Petrarch,* 41, 42.
7. Francis Bacon, *Advancement of Learning,* II, 6.
8. Roger Bacon, *Opus Majus,* ed. Bridges, II, 167.
9. F.P. Graves, *Peter Ramus,* 21, 22.
10. Francis Bacon, *Novum Organum,* Bk. I, Aphorism 69.
11. Descartes, *Discourse on Method,* Part II.
12. Leonardo, *Frammenti letterari e filosofici,* ed, E. Solmi, 112.
13. Quoted from Sedgwick and Tyler, *Short History of Science,* 235.
14. Leonardo, *Frammenti,* 94, 95.
15. *Ibid.,* 85-88.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.,* 93-95.
19. Galileo, *Opere,* Edizione nazionale, V, 187.
20. *Ibid.,* XVIII, 247.
21. *Ibid., I,* 279.
22. Francis Bacon, *Novum Organum,* Bk. I, Aphorism 2

23. Descartes, *Discourse on Method,* Part I.
24. Descartes, *Rules for the Direction of the Mind* Rule 4.
25. Bacon, *Novum Organum,* Bk. I, Aphorism 71.
26. *Ibid.,* I, 73.
27. *Ibid.,* I, 83.
28. Pico.
29. Bacon, *Novum Organum,* I, 81.
30. *Ibid.,* I, 83.
31. Descartes, *Discourse on Method,* Part 6.

المراجع

إقرأ مراجع الفصل العاشر

١٠ مشهد الحياة الانسانية الجديد

ثورة كوبرنيق

نتج عن هذا الاهتمام المتزايد بالطبيعة والعلم ، والتشبث بالبحث والرياضيات والمنهج ، أن شهد القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر بحق — بل قل شهدت قلة ضئيلة من أصحاب العقول المتنورة — كوناً جديداً يتخذ شكله . فلقد حدثت ثورتان كبيرتان في الفكر . وما سياق التاريخ الفكري بعد ذلك إلا سجل بالدرجة الأولى لتشرب عقائد الناس بنتائج هاتين الثورتين . وقد أصبح القرن الثامن عشر عصر « التنوير » لأن هذه النتائج كانت تنتشر بسرعة فائقة بين الطبقات المتوسطة . وأما في أواخر القرن التاسع عشر فربما أمكن القول إن العلم قد أصاب الخيال الشعبي ، أما اليوم فليس في الغرب عدد ضئيل من الناس المتعلمين الذين حافظوا على عادات فكرية تحدرت إليهم من عصر مبكر ، ومع ذلك تجد في نفوسهم إلى جانب هذه الأفكار القديمة اعتقاداً بعالم الطبيعة الجديد .

حطمت هاتان الثورتان قيود عالم القرون الوسطى وما فرضته من تصنيف مرتبي للكيانات المختلفة ، تنتهي الى سلطة عليا . وجعلت مثل ذلك التنظيم مستحيلاً بالنسبة للعقل الإنساني المتحرر . وأخذت تتلاشى — ببطء ولكن

بحزم – مختلف أنصاف الحلول التي وضعها الناس ليسهلوا على أنفسهم الصدمة الناتجة عن الغوص على الكون الغريب الجديد ، حتى إذا وصلنا إلى يومنا هذا وجدنا بين المفكرين عدداً ضئيلاً جداً لا يعي المعاني البعيدة التي تضمنتها ثورتا كوبرنيق وديكارت . وقد بدت ثورة كوبرنيق في أول الأمر وكأنها مجرد نقض لسلطة بطليموس والحقيقة أنها قذفت بالإنسان من مكانه الذي اعتصم به بكبرياء معتبراً نفسه مركز الكون وغايته ، وجعلت منه بقعة صغيرة على كوكب من المرتبة الثالثة يدور حول شمس من المرتبة العاشرة ، والكل يسبحون في محيط كوني لا نهاية له . وإن تفاهة الإنسان المطلقة أمام الإرادة الجبارة الشديدة التي عزاها كالفان لإله عبوس تبدو أبهة ومجداً إذا قيست بالمكان الذي أعطاه علم الفلك الحديث للانسان .

ولكن ثورة ديكارت جاءت مسرعة في أعقاب هذا الاكتشاف – وكانت ثورة أهول أثراً ، إذ جعلت مصير أرسطو أسوأ من مصير بطليموس . فبينما غلب هذا الأخير على أمره في حقل معرفته ، أبعد أرسطو واطرحت جانباً جميع مؤلفاته باعتبارها غير واردة وعديمة الأهمية . واحتلت الرياضيات محل الغايات ، وأخذ النظام الآلي الثابت الشديد مكان الإرادة والتبصر الإنسانيين . فليس في مسالك اللانهاية التي تعصف فيها الرياح ، وعالم الجماد والنبات والحيوان ، وليس في هذا الكون بكامله كائن آخر كالإنسان ، أحس وتألم ، وأحب وخاف وأمل ، وفكر وعرف . فلقد كان الإنسان وحيداً بكل ما في الوحدة من معنى ، وسط آلة كونية واسعة معقدة . أما أشباح الملائكة ، وأحابيل الشياطين ، والعجائب اليومية التي تتم بفضل تدخلات قوى خارقة للطبيعة ، فقد اختفت كلها كما اختفت معها أصوات دعوات الملهوفين في صلواتهم . وفي مكان ما – مكان قد يكون في المناطق البعيدة التي لا تستطيع عين الإنسان إدراكها ، في مكان يرتد البصر والحس خاشعاً عنه وهو حسير ، تقيم القوة الكبيرة التي صنعت كل هذا . قوة صلبة لا تغير منها رغبات الإنسان . ولربما كانت قوة شملت حكمتها اللامتناهية

حتى الإنسان الصغير في النظام الكوني الواسع . وظلت عقول الناس ثابتة في مثل هذا الإيمان خلال قرنين . ولقد عزّ على النفس الإنسانية أن تتنازل عن هذا الأمل العميق بأن هنالك من يأبه للانسان ويكترث به ، وبأن لخير الإنسان مكاناً في قلب القوة المدبرة للكون ، وبأن الإنسان لم يكن وحيداً في هذا الكون ــ عزّ عليها أن تتنازل عن ذلك رغم انعدام الأدلة الحسية التي تؤيده . وبقي من ذلك العالم الذي عرفته القرون الوسطى كله شيء واحد للذين دخلوا هذا الكون الكبير البارد بكامل قلوبهم ــ هو الإيمان بخالق صنع الإنسان على صورته ومثاله ، وأب محب حكيم بنى كل هذه الآلة الواسعة من أجل خير الإنسان . وليس للانسان أن يتساءل عن الأسباب التي حدت بالإرادة الإلهية لأن تهدر كل هذه القوى على الإنسان الهزيل . ولئن كان العالم الذي أبدعه الله ، مفتوحاً للفكر الباحث ، فإن معنى الطرق الإلهية يفوق إدراك الإنسان . وأما هذه البقية المؤثرة من الملحمة المسيحية فقد تناولها القرن التاسع عشر ، لا بقصد دحضها ــ فالإيمان لا يمكن دحضه ــ ولكن على الأقل ، ليجعلها بالنسبة إلى الكثيرين أمراً غير وارد وعديم الأهمية . فلقد أصبح الإنسان أيضاً في نظر هؤلاء مجرد جزء من هذه الآلة الواسعة . ولربما أجمل زهرة فيها ــ أو ربما كان عارضاً كونياً وربما جاء بنتيجة الغلط . وعلى الصرخة الأبدية التي تنبعث من أعماق النفس حين تتساءل لماذا ؟ جاء الجواب نحن نجهل **Ignoramus** ، بل قد جهلنا ، **Ignorabimus** .

بساطة الطبيعة وتناسقها

أخذ كوبرنيق على عاتقه كعالم رياضي أن يكتشف « نظاماً أكثر تعقيلاً » لحركات الأجسام السماوية ــ نظاماً يفسر ما يبدو من عدم انتظام في سرعتها بالاستناد الى وجود سلسلة من الحركات المتسقة . وكانت قد نشأت في القرن الخامس عشر مدرسة من الفلكيين في نورمبرغ في طليعتهم بويرباخ

Peurbach وريجيومونتانوس Regiomontanus عنيت بمقابلة لوائح المشاهدة التي وضعها العرب والاسبان ودرسوا نظرياتهم الفلكية . وأصبح التباين بين أفلاك أرسطو البلورية الجافة ، ونظام بطليموس – وهو رياضي محض – واضحاً كل الوضوح ، وأصبح ضرورياً من أجل إيجاد انسجام بين النظرية من جهة والعدد الوافر من المعلومات الدقيقة التي جمعت حديثاً من جهة ثانية ، تعقيد نظام بطليموس من جديد ، وذلك بأن يضاف إليه حركات للأجسام السماوية دائرية ومنفصلة غير مرتبط بعضها بالبعض الآخر .

وعندما أم كوبرنيق إيطاليا ليدرس في جامعات بولونيا وبادوا أفضل ما كتبه القدماء في علم الفلك ، وجد تناقضاً في مذاهب الثقات منهم وتعقيداً بالغاً في النظريات . فنفر من نظام بطليموس الكوني كما فسرته وتوسعت به مدرسة نورمبرغ ، لأنه كان يؤمن إيماناً شديداً ببساطة الكون الرياضية وانسجامه . وكان معنى ذلك بالنسبة إليه ، أن ظواهر الكون الكثيرة ، تعتمد ، من خلال نظام مترابط واحد ، على عدد قليل من البديهيات الهندسية . فالطبيعة على حد ما ذهب إليه تدرك غايتها في غير الفلك بأبسط الطرق دون لف ودوران ، وبوساطة تفاعل منسجم بين جميع العناصر . وهي تسعى لأن تربط عدة معلومات بعلة واحدة ، أكثر مما تسعى لزيادة عدد العلل . قال :

« لقد بذلت كل جهدي لأقرأ من جديد جميع كتب الفلاسفة التي تمكنت من الحصول عليها ، وذلك لكي أتأكد أن أحداً منهم قال بوجود حركات أخرى للأجسام السماوية غير التي افترض وجودها أولئك الذين يعلمون العلوم الرياضية في المدارس . فوجدت أولاً أن شيشرون يذكر بأن هيكتاس من سرقسطة اعتقد بأن الأرض تدور . ووجدت بعدئذ في بلوتارخ ما يشير الى أن آخرين أخذوا بهذا الرأي ... فأخذت ذلك نقطة ابتداء لي وشرعت في التفكير عن حركة الأرض ... ومع أن الفكرة بدت باطلة لي ، إلا أنه لما ذهب الآخرون ممن سبقوني إلى افتراض وجود بعض

الدوائر من أجل تفسير حركات النجوم ، فقد اعتقدت أنه يحق لي أن أجرب ما إذا كان افتراض حركة ما للأرض لا يعطي تفسيرات أفضل لحركات الأفلاك السماوية . وهكذا بعد أن افترضت وجود حركات نسبتها فيما سيأتي من هذا الكتاب ، الى الأرض وجدت أخيراً بعد البحث الدقيق أنه عندما تربط حركات الكواكب الأخرى بدورة الأرض ، وعندما تحسب على هذا الأساس حركة كل نجم من النجوم ، فإن الظواهر الفلكية لا تستتبع عن ذلك فحسب ، بل إن نظام النجوم وأحجامها وكراتها والسماء ذاتها ، تتصل كلها بعضها ببعض ، بحيث لا يمكن لأي شيء أن يبدل مكانه دون أن تحدث فوضى في الكون بكامله »[1] .

لقد اعتقد كل واحد من رواد العلماء الذين حققوا الثورتين الفكريتين الأساسيتين بالبساطة الرياضية في الطبيعة اعتقاداً جازماً . ولم تكن هذه البساطة بالنسبة إليهم مجرد مبدأ أصولي نافع ولكنه كان الحقيقة الأساسية عن الكون . وأدى ذلك الى ظفرهم ، كما أدى أحياناً الى أخطاء كانت الملاحظة وحدها تستطيع الكشف عنها . وقد كان إسحق نيوتن يؤيد هذا التقليد الكبير ويعبر عنه أيضاً حين قال كلماته المأثورة : « إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً . ويكثر البطلان كلما قلت المنفعة . لأن الطبيعة ترضى بالبساطة ولا تتخذ مظاهر الأبهة والعلل التي ليس لها معنى »[2] . وسواء أمكن تبرير هذا المبدأ الكوني أم لا — وهنالك كثيرون بالطبع يرون فيه مجرد اندفاع من جانب العقل الإنساني — فقد لعب الإيمان به دوراً أساسياً واضحاً في الخروج من العالم المعقد المتعدد الوجوه الذي عرفته القرون الوسطى ، والوصول الى كون منتظم .

وإذا قبلنا بمثل هذا المبدأ كانت أدلة كوبرنيق قاطعة . وبالرغم من أن بينة الحواس والملاحظة المشتركة تثبتان العكس فقد ظل متمسكاً بعقيدته العقلية وهي أن التحليل الرياضي يجب أن يحل مكان تجربة العوام . وكانت دعوة كوبرنيق موجهة إلى عالم الهندسة الذي يستطيع أن يقدر التفوق و « التعقيل

الأكبر » الذي يتصف به النظام الجديد ، وذلك بالرغم من الصعوبات الإلهية التي بدت أول الأمر وكأنما لا يمكن التغلب عليها . وقد ظن كوبرنيق أنه من الأفضل من أجل تبسيط مذهبه أن يسلم بأن النجوم الثابتة تقع على مسافة جد بعيدة عن الأرض بحيث لا يظهر تغير واضح في مراكزها . غير أن هذه الحقيقة دفعت براخي Brahe إلى رفض حركة دورة الأرض مما أقلق غاليليو قلقاً كبيراً . ولم تحل هذه المشكلة حلاً معتمداً على التجريب إلا عام ١٨٣٨ حين أبصر بسل Bessel مثل هذا الاختلاف في زاوية الاجرام السماوية إذ نظر إليها من زاويتين مختلفتين على سطح الأرض .

غير أن البساطة قادت كوبرنيق الى الخطأ . فهو لم يثر شكاً قوياً في النظرية القائلة بأن الكون متناه ومحدود ضمن الدائرة القديمة من النجوم الثابتة التي قال بها بطليموس . وكذلك احتفظ بفكرة الكواكب التي تتحرك باتساق في محجر دائري ، أو مؤلف من دوائر تطف على بعضها كالتي قال بها بطليموس . وكان السبب الذي دفعه إلى هذا الاعتقاد الفكرة الأفلاطونية السائدة في القرون الوسطى أن عدم القول بحركات دائرية متسقة مثل هذه « يجب أن ينشأ إما من عدم انتظام في القوة المحركة — سواء أكانت داخل الجسم أو خارجه — أو من عدم تساو في الجسم المتحرك ... وكلاهما أمران يرفضهما الفكر مرتعداً إذ لا يليق أن نأخذ مثل هذه الفكرة عن أجسام كونت على أفضل شكل ممكن »[٣] .

على أنه بسبب الاحتياطات التي أخذها ناشر كتاب كوبرنيق « حركات الأجسام السماوية » De Revolutionibus Orbium Celestium حين كان كوبرنيق نفسه على سرير موته عام ١٥٤٣ فقد عرضت هذه النظرية للعالم لا بشكل نظرية عن واقع الطبيعة الحقيقي مع أدلتها وبراهينها ، ولكن كمحاولة افتراضية في الحسابات الرياضية . وقد تلقاها عالم الدراسات الفلكية على هذا الأساس ، وسرعان ما درست جنباً الى جنب مع المذهب القديم . ومع أن لوثر حسبها فكرة حمقاء ، بسبب ما جاء في الكتاب المقدس من

أن يوشع أوقف الشمس ، وملنختون اعتبرها نظرية الحادية وقال بوجوب طيها ، ومع أن فرنسيس بيكون كتب عن كوبرنيق « بأنه رجل لا يأبه لإدخال القصص الخيالية من أي نوع كانت في الطبيعة طالما أن حساباته تظل صحيحة »[4] — مع ذلك لم تتخذ ضدها أية إجراءات رسمية سواء في البلاد البروتستانتية أو في البلاد الكاثوليكية . ما الذي تم إذن على يدي كوبرنيق ؟ لقد وسع حدود العالم إلى حد بعيد ولكنه لم يحطمها . وخفض عدد دوائر بطليموس من تسع وسبعين إلى أربع وثلاثين . وأدخل المفهوم الجديد في أن الحركة نسبية تختلف بحسب من يلاحظها . وجعل الأرض تدور حول الشمس عوضاً عن أن تدور الشمس حول الأرض . ولقد كانت كل هذه الأفكار هامة ولكن لم يكن بينها فكرة ثورية واحدة إلا بالمعنى السلبي . لكن الفكرة الغريبة التي جاءت في كتابه هي أن الثقات القدماء كلهم مخطئون ، وأنه حتى الملاحظة والحس المشترك معرضان للخطأ . أما العقل المستند إلى الحساب الرياضي فهو وحده ما يمكن أن نثق به . وقد اتضحت حاجة الناس إلى جمع ثروة من الملاحظات الدقيقة لكي يعمل فيها العقل .

الدعوة لملاحظة الطبيعة

وقد قام بهذا الجهد تيخو براخي وهو عالم من الدانمرك بنى مرصداً فلكياً كبيراً وجمع خلال عدد من السنين معلومات تتناسب دقتها مع عدم وجود تلسكوب لديه . وجاء أكثر مساعديه نبوغاً كبلر فاستعمل ملاحظاته واستخلص منها نتائج كانت بدء طور جديد في علم الفلك . وقد تعلم كبلر من براخي أن يضبط اندفاعه الشديد وراء البساطة والانسجام في الطبيعة الذي ورثه عن الأفلاطونية الجديدة ، وذلك باخضاعه للحساب الرياضي الشديد والملاحظ الدقيقة للحوادث . وصرف حياته باحثاً عن العلاقات بين مختلف الكميات العددية في النظام الشمسي — أو ما سماه

« انسجام العالم » — وكانت سجلات تيخو الدقيقة قد أظهرت استحالة حساب مسارات الكواكب بالاستناد إلى تركيب من الحركات الدائرية كما فعل كوبرنيق ، وعلى ذلك أخذ كبلر في تجريب جمع دوائر جديدة مرة بعد أخرى ، حاسباً نتائج كل واحدة منها ، ومقارناً بينها وبين السجلات . وقد انتهت إحدى خططه الهندسية إلى مجرد خطأ مقداره ٨/ وكان يميل إلى التوقف عند هذا الحد . غير أن اعتقاده بضرورة التحقق من الواقع دفعه لأن يتخذ خطوة حاسمة . قال : « بما أن الكرم الإلهي قد جاد علينا بملاحظ بالغ في الدقة هو تيخو براخي تنتهي ملاحظاته إلى مجرد خطأ مقداره ٨/ كما يتضح في هذا الحساب ... لذلك كان من الضروري أن نعترف بجميل هذه الهبة الإلهية وأن نستفيد منها ... إذ لو استطعت أن أعتبر ٨/ كمية مهملة طولانياً لكنت قد صححت الفرضية على أساس من اعتبار هذا الخطأ . ولكن لما لم يكن بالإمكان إهمال هذه الكمية فقد دفعني الرقم ٨/ لإعادة تنظيم علم الفلك بكامله وأصبح هذا الرقم موضوع جزء كبير من هذا الكتاب » [٥] . وهكذا فرض على الناس أخيراً أن يتحققوا من صحة الحساب بالملاحظة .

ثم جرب ثانية أن يأخذ ، لا دائرة ، وإنما منحنياً بيضوياً محاولاً تطبيق المعلومات عن المريخ على مسار بيضوي الشكل . وأخذ بعد ذلك أبسط شكل معروف للمنحنى البيضوي وهو القطع الناقص فنجح اختباره . وثبت هذا النجاح إيمانه بما يسميه « بساطة الطبيعة وانتظامها المتسق » . فقد اكتشف اخيراً الشكل الصحيح لمسار الكوكب وهو قطع ناقص تقع الشمس في احد محرقيه . ولما أبهجه هذا الاكتشاف أخذ بالبحث عن القانون الثاني الذي يحدد مقدار تغير حركة الكوكب معللاً ذلك بأنه طالما أن الأرض هي مركز المخلوقات التي تقيس الأشياء كان من المعقول أن نتوقع أن تكون قياسات النظام الشمسي ذات علاقة بسيطة بأبعاد الأرض . فتوصل إلى قانونه الثاني وهو أن نصف القطر الواصل بين الشمس وكوكب ما يمسح سطوحاً متساوية

في أزمنة متساوية . ولما رأى صحة انطباق قانونيه السابقين على مسار المريخ حصل لديه اقتناع في أنه وجد قوانين جميع الكواكب . لأن انسجام الطبيعة يستوجب « أن يكون لجميع الكواكب عادات متشابهة » . ووضع قانونه الثالث وهو يعبر عن العلاقة الرياضية الكائنة بين الزمن اللازم لدوران كوكب ما حول الشمس دورة كاملة وبين بعده عنها .

ماذا كانت أهمية عمل كبلر ؟ لقد أظهر نجاح طريقة البحث عن علاقات رياضية بسيطة ، وضرورة التثبت منها بالحساب والملاحظة . وأظهر أن للسماوات قوانين كلية منتظمة . وأنها لا تختلف عن القوانين الأرضية — وأن حركاتها ليست كاملة أي ليست دائرية — وأن سرعتها ليست متسقة . وتتضح أهمية هـذا الاكتشاف الأخير عندما نقارن بينه وبين المذهب الإرسطوطاليسي القائل بأن السماوات كاملة ثابتة لا تقبل التغير ، بخلاف الأرض المتبدلة — وأنها تشكل من مادة مختلفة تدعى « العنصر الخامس » وهو أفضل العناصر . أما الفكرة القديمة عن كيانات مرتبية تختلف كيفياً بعضها عن بعض ، وتقترب من الكمال كلما ابتعدت عن مركز الأرض — تلك الفكرة التي عبر دانتي عنها أفضل تعبير ، فقد تلاشت أمام القانون الرياضي المتسق . ولم تعد القوى المثالية السامية العالية تعمل في نطاق ، والقوى المادية الوضيعة تعمل على الأرض . وأبطلت ديموقراطية الحوادث الفردية المتساوية في الرتبة النظـام الأرسطوطاليسي الإقطاعي القائم على تسلسل منتظم لرتب غير متساوية . وتقوم أهمية هذا التغير على أن جميع الأشياء ، بما في ذلك النائية والسامية — لا بد أن توصف وتفسر بالاستناد إلى الحوادث والقوى المألوفة العادية . وبكلمة أخرى توطدت إمكانية التجريب وضرورته . وبقي على غاليليو أن يوضح للناس هذه المفاهيم البالغة الأهمية بالملاحظة الواقعية المعتمدة على المرصد .

كان غاليليو قد سبق ووضع معظم نظرياته في المجانيق والديناميك ، وكان أستاذاً شهيراً في الرياضيات في جامعة بادوا حين استرعت الملاحظة

الفلكية انتباهه . وفي عام ١٦٠٤ ظهر نجم جديد فأثبت رياضياً أنه يجب أن يكون في منطقة النجوم الثابتة ، مؤيداً بذلك ملاحظة مماثلة أوردها تيخو عام ١٥٧٢ ، ومثبتاً أن التغيرات تقع في السماء كما تقع على الأرض . وكان صانع نظارات هولندي قد أتم صنع مرصد عملي عام ١٦٠٨ . فلما اتصل الخبر بغاليليو صنع مرصداً آخر لنفسه وأخذ يراقب السماوات في السنة التالية . ونشر عام ١٦١٠ كتابه « الرسول الكوكبي » وقدم للعالم فيه ثمار ملاحظاته الرائعة . فقد استطاع أن يبصر الجبال على القمر وأن يحسب ارتفاعاتها . واكتشف أربعة من النجوم التابعة للمشتري ، تدور حول ذلك الكوكب كما يدور القمر حول الأرض . ووجد أن الزهرة تمر في مراحل كالقمر . وعلى ذلك يجب أن تكون جسماً مظلماً يشبه الأرض في أنه يتلقى ضياءه من الشمس . وأثبت حسابياً أن البقع السوداء أو « الكلف » التي تظهر على الشمس يجب أن تكون شديدة القرب من سطحها . وأن سياقها لا بد أن يكون كما هو تماماً لو أن الشمس دارت على محورها خلال شهر .

وتقوم أهمية هذه الاكتشافات على ناحيتين : أولاً أنها أثبتت نظرية كوبرنيق إثباتاً تجريبياً ، وخرجت بها من حيز الرياضيات إلى حيز الوجود الطبيعي . ثانياً أنها حطمت بشكل قاطع التمييز الأرسطوطاليسي بين الأرض والسماء ، وأحلت اتساق الطبيعة محل التسلسل القديم بين كائنات تعلو بعضها فوق بعض في مراتب الكمال . وكان من الطبيعي أن تثير هذه الأمور عاصفة من المعارضة شنها أولئك العلماء الذين اعتادوا تعظيم سلطة أرسطو . ورغبة في المحافظة على كروية القمر الكاملة ونعومته قال أحد هؤلاء العلماء إن الأودية الظاهرة في القمر ممتلئة بجوهر بلوري غير مرئي . فرد غاليليو بأن مثل هذه الفرضية عظيمة لحد يدفعه للتأكيد أن في القمر جبالاً من هذا الجوهر البلوري أعلى عشر مرات من تلك التي شاهدها . ورفض كبار العلماء أن يرصدوا أقمار المشتري خلال المرصد الذي كان لديه . فكتب بصدد ذلك :

« حين رغبت أن أري النجوم التابعة للمشتري لأساتذة فلورنسا رفضوا أن يراقبوها أو أن ينظروا بالتلسكوب . ويعتقد هؤلاء الناس أن ليس من حقيقة في الطبيعة للبحث عنها ، وأن لا حقيقة سوى ما يمكن مقارنته في الأصول »[٦].

وكتب أحد الخصوم :

« هنالك سبع نوافذ أعطيت للحيوان مركزها في رأسه ومن خلالها ينفذ الهواء للجسد ... أنفان وعينان وأذنان وفم . وفي السماء – وهي تشبه جسداً صغيراً – نجمان مفضلان ، ونجمان غير منسقين ، ونجمان مضيئان ، والمشتري هو غير مستقر وحيادي . ونستنتج من هذا ومن أمور كثيرة مماثلة في الطبيعة كالمعادن السبع ... إلخ أن عدد الكواكب يجب أن يكون سبعة بالضرورة . وعلاوة على ذلك فإن هذه النجوم التابعة للمشتري لا تبصرها العين المجردة . فهي عديمة التأثير على الأرض . وإذن فهي عديمة الفائدة – والنتيجة أنها غير موجودة ... والآن إذا زدنا من عدد الكواكب فإن هذا النظام الجميل يقع بكامله مهشماً على الأرض »[٧].

ورد غاليليو على أمثال هذه الأدلة جميعها بروح العالم الحديث فقال :

« إنني لأصغي باستغراب كثير عندما تؤخذ صفة الثبات كأمر مبجل مكتمل يميز عن التغير الذي ينعت بأنه عكس ذلك . وأنا أؤكد أن أكثر ما يميز الأرض هو بالضبط التغيرات التي تتم على سطحها »[٨].

وهنا نرى العلم الحديث القائم على الاختبار والمهارة اليدوية يتحدى العلم القديم القائم على تأمل الكمال الثابت الذي لا يتغير .

وقد أدت معارضة خصوم غاليليو من العلماء لأفكاره الجديدة وسخريته اللاذعة التي كان يصبها عليهم دون انقطاع ، إلى سعي هؤلاء لاكتساب الكنيسة الكاثوليكية إلى جانبهم وإثارة نقمتها عليه . وبعد تردد ناتج عن وجود كرادلة كثيرين يحترمون غاليليو ويهتمون بأفكاره ، – إن لم يعتقدوا

بها تمام الاعتقاد – وبينهم الكردينال باربريني Barberini الذي أصبح في ما بعد البابا أربن الثامن Urban VIII انساقت الكنيسة على كره منها إلى دعم الأرسطوطاليسيين وإلى اعلان نظرية كوبرنيق مناقضة للكتب المقدسة. أما النقطة الحقيقية التي أثارت الخلاف فهي مجد السماوات لا دورة الأرض، وخصومة غاليليو لأرسطو لا خصومة كوبرنيق لبطليموس. وقد انساق غاليليو، رغم كونه كاثوليكياً مخلصاً في إيمانه – ولو أن اعتقاداته الدينية لم يكن لها سوى أقل الأثر في أبحاثه العلمية – انساق الى إنكار القول باعتبار الكتاب المقدس حجة في العلم – مستشهداً بالكردينال بارونيوس القائل: «غـاية الروح القدس أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء لا كيف تسير السماوات». وكتب في رسالة إلى صديق له: «أعتقد أنه يجب أن لا تبتدىء في مناقشة المسائل الطبية بالاستشهاد بأقوال من الكتب المقدسة ولكن بالتجارب الحسية والبراهين الضرورية»[٩]. وقررت محكمة التفتيش «ان النظرية القائلة بأن الشمس هي مركز العالم وانها ثابتة لا تتحرك هي خاطئة وفاسدة، وهي نظرية إلحادية من حيث الشكل، ومباينة للكتاب المقدس. بينما النظرية القائلة بأن الأرض ليست مركز العالم ولكنها تتحرك، وأن لها حركة يومية هي خاطئة وباطلة فلسفياً – وتعتبر من وجهة اللاهوت على الأقل بأنها مغلوطة»[١٠]. وعلى ذلك استدعي غاليليو وطلب إليه أن يترك الرأي السابق. ووضع كتابه «دوران الكواكب» في قائمة الكتب المحرمة عام ١٦١٦ إلى أن يتم تصحيحه. ونشرت هـذه التصحيحات الضرورية بصورة رسمية عام ١٦٢٠. وتضمنت تعديلات قليلة تظهر مبادىء كوبرنيق كمجرد فرضيات رياضية غايتها تسهيل الحسابات وبعد ذلك أصبح البابا أربن شديد الصداقة لغاليليو وقضى الكثير من حاجاته.

ثم ظهر عام ١٦٣٢ بين منشورات الكنيسة أكبر كتب غاليليو وأكثرها تأثيراً وعنوانه «محاورة حول النظامين الرئيسيين في العالم» Dialogue on the Two Chief Systems of the World. فأورد في شكل حوار ناعم شفاف،

وبمهارة فائقة ، جميع الأدلة لتأييد وجهة نظر كوبرنيق . وذكر الكتاب أن أكبر ميزة لهذا المذهب هي بساطته الفائقة وانسجامه إذا ما قورن بمذهب بطليموس بما فيه من تعقيد وغموض . وقد أغضب هذا الأمر الأرسطوطاليسيين غضباً كبيراً . فأقنعوا البابا أربن أن سيمبليشيو الذي يجعله غاليليو محور كتابه بكامله على أنه من اتباع فلسفة القرون الوسطى كان صورة عنه بنفسه . فشعر البابا أن كبرياءه قد أهين وأمر أن يساق غاليليو أمام محكمة تفتيش . ومع أنه لم يسجن أبداً فقد هدد بالتعذيب واضطر لأن ينكر ويلعن ويشتم الأخطاء المشار إليها . ثم نفي إلى مزرعة في الريف سنة ١٦٣٣ . ووضعت « محاورته » وكتب كبلر وكوبرنيق في قائمة الكتب المحرمة ولم تخرج منها إلا عام ١٨٣٥ .

الثورة الديكارتية

وهكذا بلغت ثورة كوبرنيق ذروتها في غاليليو . ولكن وقعت ثورة أخرى كانت أكثر أهمية هي ثورة ديكارت التي خلقت علم الفيزياء الجديدة . فقد توجت النظرة الآلية في الطبيعة عمل أجيال من العلماء بما أحرزوه من تقدم مستمر . وعندما استعانوا بما كتب أرخميدس وعلماء الإسكندرية الآخرون ، تمكنوا من إحراز نصر ساحق . وانساقوا في نشوة ظفرهم إلى إهمال مذهب أرسطو في الطبيعة القائل بوجود تسلسل مرتبي في أنواع الأشياء التي يسعى كل منها لتحقيق غرضه بإدراك الكمال وفق طريقته الخاصة . وأحلوا محل هذه النظرة الإيمان الفائق في أن الطبيعة آلة رياضية كبيرة منسجمة منظمة . ولما كانوا على ثقة من إيمانهم فقد اثبتوا لخصومهم الريبيين بواسطة التجارب العملية أن الحقيقة كانت إلى جانبهم . قال غاليليو : «كانت الجهالة أفضل معلم عرفته إطلاقاً . إذ لما كان علي أن أثبت لخصومي صحة نتائجي ، وجدتني مضطراً إلى إقامة الدليل عليها بعدد من التجارب المتنوعة ، لم أجد ضرورة قط للقيام بها من أجل إقناع نفسي فحسب »[١١] . وتظهر هذه

الفقرة الأخيرة بوضوح كيف أن العلم الحديث ولد من إيمان في تفسير الطبيعة الرياضي أخذ العلماء به طويلاً قبل أن يثبتوه بالتجريب .

يلتهب هذا الإيمان قوياً في كتاب ليوناردو « قطع أدبية وفلسفية » الذي كنا قد استشهدنا به . فهو مقتنع أن كل قوة في الطبيعة تنتهي إلى نتائج من نوع معين تفصح عن ذاتها في نظام معين . فالضرورة هي « قيد الطبيعة الأبدي وقاعدتها ، لأن « الطبيعة محكومة بقانونها الذي يعيش مبثوثاً فيها »[12]. ومع أن جوهر هذه القوى — وهو الذي هدف الأرسطوطاليسيون إلى البحث عنه — قد يكون اكتشافه في غير متناول البحوث الإنسانية ، غير أن نتائج فعلها يمكن أن تعرف . « إن تحديد ماهية العناصر ليس في مقدور الإنسان ولكن الكثير من نتائجها معروف » .[13] وتعرض قوانين الطبيعة ذاتها في طريق ثابت لا تتغير ، وفيه تتبع كل نتيجة سببها .

وقوانين الطبيعة بسيطة ومنتظمة في آن واحد . إذ يتم كل فعل من أفعالها في أقصر طريق وهذه الضرورة الأبدية في القانون رياضية في أساسها . ومن هنا كانت الرياضيات وحدها هي طريق وصولنا إليها . وبسبب هذا التكوين الرياضي للعالم يمكننا أن نطبق معرفتنا الرياضية على التجارب . كذلك نستطيع بسبب هذا النظام العقلي أن نجد في تجربة واحدة قانونها الرياضي ، ونستنتج منه عدة حقائق أخرى يثبتها التجريب في ما بعد . « فالنسب لا توجد في الأعداد والقياسات وحدها ، ولكن في الأصوات والأوزان ، والأزمنة والأمكنة ، وفي كل قوة . . وليس من يقين حيث لا يمكن تطبيق أحد العلوم الرياضية »[14] .

فالرياضيات تكشف الأسرار الحقيقية في الطبيعة . « والعصفور آلته تعمل وفقاً للقوانين الرياضية »[15] . وحياة العالم الاقتصادية بكاملها طبيعية ، كمية ، رياضية .

إن التباين بين هذه النظرية وبين العلم التومائي الأرسطوطاليسي بكامله

واضح جلي. فقد كان موضوع البحث بالنسبة للأخير مختلف أهداف الأشياء وجواهرها أو ماهياتها وتمييزاتها الكيفية. ولم يكن فيه أي أثر لكل ما يتصل بالانسجام، والعلاقات بين الحوادث وقياسها قياساً دقيقاً، وعن الكيف في الأشياء. حتى إذا جاء ليوناردو اختفت جميع مواضيع البحث التي عرفتها فلسفة القرون الوسطى وانتقلنا إلى عالم العلم الحديث.

ونجد أن إيمان كبلر ببساطة النظام الكوني، وانسجامه، ونظامه الرياضي، يمثل النزعة الفيثاغورية، بصوفيتها، تمثيلاً كلياً. فهو في كتابه الأول « سر العالم » يسعى إلى اكتشاف العلاقات الرياضية المحددة الدقيقة في العالم، التي هي من وحي الروح الإلهي. والكون صورة للثالوث المقدس. فالشمس المركزية هي الآب. والكرة المحيطة هي الابن. والعلاقات الهندسية بينهما وبين الكواكب والأفلاك هي الروح القدس. وكان « اكتشافه الكبير » أن الأجسام الخمسة النظامية التي قال بها كل من فيثاغوروس وأفلاطون يمكن وضعها في الأفلاك الحقيقية التي تتحرك ضمنها الكواكب. وأن هناك اتصالاً بين الأشكال الهندسية الأساسية وتوزيع الكواكب في الفضاء. وقد قام بأبحاثه الأخيرة عن العلاقات البسيطة بين مداراتها مدفوعاً بعقيدة أن « العالم يشترك كله في المادة »، وأنه حيث « توجد المادة توجد الهندسة أيضاً »[١٦]. وكان كلما تقدم في عملية التثبت من صحة نظرياته بالملاحظة الدقيقة أخذ اهتمامه الديني يتضاءل قال: « اعتقدت في ما مضى أن القوة التي تحرك الكواكب هي نفس حقيقية. لكنني أظهرت في بحثي عن المريخ أنه لا توجد نفس مثل هذه. واستنتجت أن هذه القوة يجب أن تكون قوة مادية »[١٧]. وبدلاً من « سر الكون » الذي تحدث عنه في أول كتاب له، أخذ الآن يتحدث عن « الفيزياء السماوية ». ولكنه ظل مع ذلك « انسجام في العالم ».

ترك لغاليليو أن يحول هذا الإيمان إلى أسلوب رياضي دقيق . وقد وصف مبدأه الأساسي في المنهج حين كتب يقول : « يجب أن يوضع على الصفحة التي تحمل عنوان مجموعة مؤلفاتي ما يلي : سيدرك القارىء هنا من عدد لا يحصى من الأمثلة ما هي فائدة الرياضيات من أجل التوصل إلى أحكام في العلوم الطبيعية ، وكيف تستحيل الفلسفة الصحيحة دون التوجيه الهندسي ، كما نصت على ذلك حكمة أفلاطون الرشيدة »[١٨] . فالرياضيات تعبر أفضل تعبير عن التركيب الطبيعي للأشياء . « والفلسفة مكتوبة في ذلك الكتاب الكبير المفتوح دوماً أمام نظرنا . ولكننا لا نستطيع فهمه إذا لم نتعلم أولاً اللغة التي كتب بها وأحرفها وهذه اللغة هي الرياضيات . والأحرف هي المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى»[١٩]. ثم يستشهد بالكتاب المقدس « صنع الله جميع الأشياء من عدد ووزن وقياس »[٢٠] . ولكنه يستعمل الصورة الأفلاطونية المألوفة لا ليشير إلى رؤيا رياضية في العالم وإنما إلى طريقة مثمرة . فالتحديد الحرفي أو الكلامي لجوهر الجاذبية لا يأتي بمعرفة جديدة . ولكن المعرفة الجديدة تأتي من كشف المعادلات الرياضية التي تقيس علاقات الأجسام الساقطة . والقول الصحيح عن الطبيعة هو ذلك القول الموضوع في قالب رياضي . ولا يمكن أن توجد حتى عند الله معرفة أوضح من المعرفة الرياضية .

كان غاليليو باحثاً بالدرجة الأولى أكثر مما هو باني نظام فكري . فقد توصل إلى وضع « علمين جديدين » لا « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » . وهو من حيث مزاجه وتدريبه كثير القرب من تارتاغليا والمهندسين العمليين . ويعتبر علمه ذروة التقليد النقدي للأرسطوطاليسية الإيطالية وقد اعتبر مواقفها الأساسية في القضايا الهامة أموراً مسلماً بها . ويظهر كل ذلك في أعظم كتبه وهو « البراهين الرياضية لفرعين جديدين في العلم » حيث

يكشف عن نفسه كتابع لأرخميدس لا لفيثاغوروس . وهو يلخص بافتخار مآثره كما يلي :

« غايتي أن أضع علماً بالغاً في الجدة ، يعالج موضوعاً بالغاً في القدم . وقد لا يكون في الطبيعة ما هو أقدم من الحركة ، التي وضع الفلاسفة فيها كتباً ليست قليلة ولا صغيرة . ومع ذلك فقد اكتشفت بواسطة التجربة خصائص لها تجدر معرفتها ، وهي لم يسبق لأحد أن لاحظها أو أقام الدليل عليها . لقد وردت بعض الملاحظات السطحية كالقول مثلاً بأن الحركة الحرة لجسم ثقيل ساقط يزداد تسارعها باستمرار ، ولكن هذه الملاحظات لم تشر إلى المدى الدقيق الذي به يتم هذا التسارع . والسبب أنه لم يصل إلى علمي أن واحداً من الباحثين أشار إلى أن نسب المسافات التي يقطعها جسم ساقط في فترات متساوية من الزمن لبعضها البعض – ابتداء من نقطة سقوطه – هي كنسب الأعداد الفردية التي تبتدىء بالوحدة العددية » .

« لقد لوحظ أن القذائف والقنابل تتبع خطاً منحنياً . ومع ذلك لم يشر أحد إلى أن هذا الخط المنحني هو مخروطي الشكل . لكنني نجحت في إقامة الدليل على هذه الحقيقة وحقائق أخرى كثيرة ومهمة . وإن ما هو أكثر أهمية من ذلك أنه فتح أمام هذا العلم الواسع – وليس عملي فيه سوى مجرد البداية – طرقاً ومجالات كثيرة سيستفيد منها علماء أقوى مني عقلاً وسيذهبون فيها إلى أبعد نهاياتها وأعمق نواحيها » .

« والنظريات التي سأناقشها بإيجاز إذا ما تناولها باحثون آخرون ، فستؤدي باستمرار إلى معرفة جديدة مدهشة . وأنه لمن المعقول أن تشمل معالجة قيمة كهذه جميع نواحي الطبيعة باتباع مثل هذه الطريقة »[٢١] .

أما أن يكون غاليليو وضع خطوط علم التحريك (الديناميك) فأمر مدهش في حد ذاته . غير أن أثر عمله في العقائد الإنسانية كان أعظم وأهم – فقد حول الناس عن علم الكمالات ، والمراتب ، والغايات ، الى فكرة

قانون كلي في الطبيعة ، ثبت حتى أصبح الآن الحقيقة الأساسية في الكون الذي نعيش فيه . وقد أشار إلى أنه ليس ثمة فوارق في المرتبة بين الأعداد ، وليس فيها غايات ثابتة نستنتجها منها . وليس عدد الثلاثة بالعدد الكامل بالنسبة لرجل الإنسان فللانسان رجلان فقط ، وليست الكرة الأرضية بالشكل المثالي الذي يجب أن تبنى على شاكلته الجدران . والبحث عن الغايات في عمليات الطبيعة ، إما أن يقيدنا بعدد محدود من الحوادث المنسوخة عن أصل واحد – كما هي الحال في العلم الأرسطوطاليسي الذي لم يستطع أن يرى شيئاً وراء الحدود الضيقة لملاحظات الناس – أو أن يرى الإرادة الإلهية علة لكل معلول كما هي حال الأفلاطونية فهي بالنتيجة لا تفسر شيئاً لأنها تستطيع تفسير كل شيء . وقد كان بوسع الله أن يجعل الشمس تدور حول الأرض أو لا يفعل . وإذاً فلا معنى لتفسير أسباب الحركات الفلكية بكونها منبثقة عن غاية إلهية . وليس بوسعنا أن ندعي معرفة الغايات الإلهية . ويكفينا البحث عن الطريقة الدقيقة التي تتحقق بها هذه الغايات ، وأن نستخدم معرفتنا في إخضاع الحوادث لأهدافنا الإنسانية .

وإذن ، فقد وقع تغيران كبيران : فقد اعتبر أن للعلم نظاماً آلياً فأصبح هذا النظام في الوقت ذاته منقاداً لسيطرة الإنسانية عليه . يقول غاليليو « الطبيعة قاسية ثابتة لا تتخطى قط القوانين المحددة لها ، شأن من لا يعني إذا كانت أسبابها الخفية وطرق أعمالها في نطاق مقدرة الاكتشاف الإنساني أم لا »[٢٢] . ويلخص كاتب معاصر تغير الطبيعة كما يلي :

« عندما أفلتت الطبيعة من قبضة الأهداف الثابتة التي كانت ممسكة بها ، تحررت الملاحظة وانعتق الخيال ، ونشط التجريب الرامي إلى خدمة الأهداف العلمية والعملية . ولما لم تعد الحوادث الطبيعية خاضعة إلى عدد معين من الأهداف أو النتائج الثابتة أصبح حصول أي شيء من الأمور التي يتصور حدوثها . والقضية هي فقط قضية العناصر التي يمكن جمعها حتى تستطيع أن تعمل مع بعضها . وسرعان ما خرج علم التحريك من كونه علماً مستقلاً

وأصبح أداة لمهاجمة الطبيعة . فآلات المخل ، والدولاب ، والبكرة ، والسطح المائل ، علمت الإنسان ما يتم حين نستعمل الأشياء في المكان من أجل تحريك بعضها خلال فترات معينة من الزمن . وأصبحت الطبيعة بكاملها عبارة عن مشهد فيه جذب ودفع ، ودواليب مسننة ومخل ، وحركات أجزاء أو عناصر تنطبق عليها مباشرة معادلات الحركات التي تنتجها آلات معروفة »[٢٣] .

تفسير الطبيعة الآلي

كان غاليليو عالماً فيزيائياً حصر جهده بدراسة الظواهر الآلية والفلكية وتردد في تعميم طرقه ومبادئه . أما معاصره ديكارت ، وهو رياضي لامع ، وواضع علم الضوء ، فقد أمكنه أن يرى بوضوح لا مزيد عليه ، المعاني الواسعة لهذه الأمور . وكان أول من أوضح للعالم نتائج العمل العلمي الذي كنا نتحدث عنه . ورسم في كلام واضح خطوط الكون الجديد الكاملة الذي شرع الناس في الدخول إليه . نشر عام ١٦٣٧ أول مؤلفاته وهو « بحثه في الطريقة » ، وأولى نتائج أبحاثه وتطبيقاته في الهندسة والضوء والطبيعيات العامة . وحين توفي عام ١٦٥٠ كان قد أذاع شهرة التفسير الرياضي للطبيعة في كامل أوروبا . وأوحى الثقة لكثير من الباحثين المنعزلين في أن يستمروا في عملهم . وربى رهطاً من التلامذة في فرنسا وهولندا وألمانيا وإنجلترا . في هذه الأثناء كانت الدماء تسيل في ألمانيا من جراء المعارك « الدينية » في حرب الثلاثين سنة . وكانت إنجلترا توجه كل قواها في الجدل الديني والسياسي . وكانت إيطاليا واقعة في قبضة الإصلاح الكاثوليكي ولكن فرنسا كانت قد حققت وحدتها القومية في ظلال حكم ملكي قوي مطلق ، تديره الطبقة المتوسطة وتستغله لنفسها في الوقت ذاته ، كما أن

(٢٣) From Reconstruction in Philosophy, by John Dewey. Reprinted by permission of the publishers, Henry Holt & Company.

هولاندا كانت قد توجت تقدمها بالحرية السياسية والازدهار التجاري بعد الكفاح المر ضد اسبانيا . وكان هذان البلدان الأخيران مركز أوروبا الفكري خلال القرن السابع عشر بكامله إلى أن جاءت انجلترا إلى المقدمة في بضع العشرات الأخيرة من السنين . ولقد أصبح المذهب الديكارتي الفلسفة الرسمية في هولاندا وفرنسا تقريباً . وأصبح العلم الجديد للمرة الأولى محبباً إلى الطبقات المثقفة . وأخذ رجال كفونتنيل Fontenelle مثلاً يكتبون قطعاً صغيرة منمقة عنه لتوضع على موائد زينة السيدة . ومهد الطريق أمام نيوتن ، الذي يمكن القول عنه إنه أكبر الديكارتيين ليحقق مذهبه التركيبي الكبير . كذلك مهد الطريق أمام الجمهور ليتلقى باحترام وتوقير الصورة التي وضعها عن آلة العالم المنسجمة .

لقد عبر شانو Chanut وهو أقرب أصدقاء ديكارت أفضل تعبير عن رؤيا صديقه إذ كتب على قبره : « حين قارن ديكارت في عزلته الشتوية أسرار الطبيعة بقوانين الرياضيات ، تجرأ إلى الأمل بأن يستطيع فتح أسرار الطبيعة والرياضيات بمفتاح واحد »[٢٤] . والإشارة هنا هي الى الحادث الذي وجه حياة ديكارت بكاملها . فهو بعد أن تلقى أحسن علوم زمانه في فرنسا ، شعر بكراهية لكل ما تلقاه ما عدا الرياضيات ، فاتجه إلى « كتاب العالم الكبير » وبحث عن المعرفة في البلاطات والجيوش ، وفي تجاربه مع الناس ، مقتنعاً بأنه « قد يلقى مقداراً من الحقيقة ، عند كل إنسان مفكر في قضاياه الخاصة التي إذا أخطأ فيها كانت عواقبها وخيمة عليه ، أكثر مما يلقى عند رجل أدب وعلم في مكتبته ، وهو يتأمل فيما لا يوصل إلى نتيجة »[٢٥] . وقد علمته الاختلافات التي وجدها في عقائد الناس أن يكون عديم الثقة بالعادات وأن يصغي إلى صوت العقل وحده . فقرر ذات يوم وهو قابع في غرفته هرباً من البرد ، أن يطرح جميع اعتقاداته التي لا يثبتها العقل . وكان يجهد الفكر في قضايا رياضية فتراءى له أن منبع العلم الصحيح هو في أن يجمع أفضل ما في التحليل الهندسي والجبر . قال : « إنني إذ

كنت أفكر في الأمر بإنعام شديد ، اتضح لي تدريجياً أن الأمور التي تحال للرياضيات هي فقط تلك التي يبحث فيها عن الاتساق والقياس . وأنه لا فرق في أن يتناول القياس الأعداد ، أو الأشكال ، أو النجوم ، أو الأصوات أو أي موضوع آخر . فوجدت النتيجة أنه لا بد من وجود علم كلي يفسر بصورة عامة ذلك العنصر الذي تنشأ عن وجوده قضايا الاتساق والقياس ، وهي غير محصورة في موضوع معين . وأدركت أخيراً أن هذا هو ما يسمى بالرياضيات العامة »[٢٦] . « فيجب أن يتضمن مثل هذا العلم مبادىء العقل الإنساني ، وأن تشمل دائرته التوصل إلى النتائج الصحيحة في كل موضوع . وعلى ذلك أصرح باقتناعي التام أنه أداة للمعرفة أكثر قوة من أي أداة أخرى ورثناها عن أية جهود إنسانية . وأنه مصدرها جميعاً »[٢٧] .

ويظهر أنه أشرقت على ديكارت في تلك الليلة رؤيا قوية شاهد فيها ملاك الحقيقة وأمره هذا بأن يثق في علمه الجديد الذي سيعطيه كامل المعرفة . فنهض وكأن ناراً قد لمسته ليستأنف تحليله في الهندسة وسرعان ما أكمل الفرع الذي نسميه الآن بالهندسة التحليلية . ولم تكن هذه لتعني سوى المطابقة التامة بين الجبر والمكان أي العالم الحقيقي . وقد أعطى الجبر إلى الإنسان أملاً في اكتشاف أسرار الطبيعة . ذلك هو مفتاح رمز الطبيعة الكبير . وهذه هي الطريقة الجديدة التي كان الناس يسعون وراءها .

أصبح المكان أو الامتداد من الآن فصاعداً الحقيقة الأساسية في العالم بالنسبة لديكارت . والحركة أصل كل تغير ، والرياضيات العلاقة الوحيدة بين أجزائه . والجدير بالاهتمام أن هذا الإيمان الديكارتي —وهو يشبه إيمان الرواد في علمي الفلك والفيزياء— لم يكن فيه أي أثر من الصوفية الأفلاطونية التي ميزتهم جميعاً . فلقد جعل من الطبيعة آلة وآلة فحسب . واستبعدت الأهداف والمعاني الروحية معاً ووضع ديكارت نفسه أبحاث الضوء بالتفصيل . ولكن أهميته تقوم في الأكثر على فكرته العامة . فقد

توصل إلى خاطر البحث عن تفسير الأشياء جميعها تفسيراً رياضياً خالصاً . وحين أخذته نشوة رؤياه ونجاحه قال متفاخراً : « أعطني امتداداً وحركة لأبني لك العالم » . وليس نمو علم الفيزياء الآلي في القرنين التاليين سوى تطوير لهذه الفكرة . فكل طاقة أرجعت إلى طاقة الحرارة أو الحركة . وانحلت جميع الاختلافات الكيفية في العالم إلى اختلافات كمية في الحجم والشكل وسرعة حركة أجزاء المادة . ولا تخرج الكائنات الحية عن هذه القاعدة . فقد أصبحت الحياة مجرد تغيرات كيمائية طبيعية . وجميع الحيوانات آلات تتحرك من ذاتها وينطبق هذا على جسم الإنسان الذي هو عبارة عن آلة طبيعية خالصة . واستبعد عالم القرون الوسطى بصورة واضحة نهائية واستبدل بعالم الفيزياء الحديث . ووضع ديكارت في فورة حماسته تفسيرات آلية أسرف في تبسيطها ولم يحاول أن يتحقق منها بوساطة الملاحظة إلا قليلاً . غير أن نيوتن وضع الحجر الأساسي في البناء الديكارتي وهو يفصل « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

العوالم اللامتناهية

وهكذا تمت الثورة التي قلبت كون القرون الوسطى وأحلت الكون الحديث مكانه . ولكن بقي على الناس أن يتكيفوا عاطفياً لكي يدركوا تمام الإدرك أهمية هذا التغير في تعيين مركز الإنسان في عالمه ومكانه منه . وهنا نصل الى مفكرين كبيرين يمثلان أول من قام بهذا التكيف هما جيوردانو برونو G. Bruno وبندكت سبينوزا ؛ استمد الأول وحيه من كوبرنيق ، واستمد الثاني وحيه من ديكارت . فلقد سيطر على برونو الذي عاش في القرن السادس عشر احساس حقيقي بلانهاية الكون . وتمثل سبينوزا في القرن السابع عشر أهمية القانون الآلي تمثلاً حقيقياً . وكلاهما خلق دنيا من العلم الجديد .

كان برونو تابعاً لرهبنة الدومينيكان ، ولكنه هرب من الدير وأخذ يتجول

في أوروبا محاضراً مجادلاً في جامعات روما وفرنسا وإنجلترا والمانيا وجنيف ، وانتهى إلى محاكم التفتيش ومات حرقاً في روما ، وشهيداً من أكبر شهداء العلم الجديد . التهبت نفسه حماسة من اكتشافات كوبرنيق . وكان يرى المأثرة الكبيرة لعلم الفلك الجديد في مبدأ النسبية الشاملة لكل مكان ولكل حركة . فإذا كانت الشمس هي مركز الكون لا الأرض – كما جاء في علم كوبرنيق – فأين هو المركز الحقيقي للكون إذن ؟ كان يبدو لبرونو في صباه أن جبل شيكادا موطنه الأصلي هو مركز العالم وأن فيزوف البعيد هو على الحدود الخارجية له . لكنه حين تسلق فيزوف تلاشت أهمية شيكادا أمامه . فأيهما المركز إذن ؟ وهل يمكن ان يوجد مركز حقيقي ؟ وإذا لم تكن الأرض هي المركز . فلم تكون الشمس ؟ نحن نجد أن لهيب الشمعة يتضاءل كلما ابتعدنا عنها . ألا يمكن أن تكون هذه حال الشموس أيضاً ؟ ألا يمكن في الحقيقة أن تكون جميع النجوم ذاتها شموساً وأن تظهر كل شمس جديدة لذاتها وكأنها مركز الكون ؟ فأين هي إذن حدود الكون ؟ وهل له من حدود ؟ أليس هو بالأحرى لامتناه ، فيه لانهاية من العوالم المماثلة لنظامنا الشمسي ؟ يجب أن يكون هنالك مئات آلاف الشموس التي قد تدور الكواكب حولها ، وربما كانت كل واحدة من هذه الكواكب مأهولة بكائنات أفضل أو أسوأ منا . ويجب أن تكون الطبيعة متماثلة في جميع أقسامها : ففي كل مكان عوالم ، والمركز هو في كل مكان وليس في أي مكان . وعلى ذلك فحدود عالم بطليموس الضيقة ، التي لم يحطمها تماماً حتى كوبرنيق ذاته ، أخذت تتطاير أمام برونو كلما اندفعت نفسه في الفضاء اللامتناهي .

ولكن ما هي حينئذ النتائج بالنسبة للانسان ؟ وماذا تصبح قصة المسيحية الأساسية في عالم كهذا ؟ فالإنسان لم يعد ابن الله الأوحد . ولربما كان ضائعاً في لانهاية العوالم . « ليس الإنسان أكثر من نملة أمام اللانهاية . وما النجم بأحسن حالاً من الإنسان » . فكيف يمكن أن يكون الإنسان الشخص المركزي في عالم كهذا ؟ وكيف يمكن أن تمثل دراما على مسرح لا حدود

له ؟ ولربما كانت ملحمة الخلاص تتكرر مرة بعد مرة من أجل أبناء الله الآخرين . ولربما كان منقذ آخر يقدم في هذه الدقيقة بالذات حياته من أجل خلاص سكان نجم بعيد وراء الليل . ولربما ليس من خلاص بل دوران عديم المعنى لشموس دائرة .

ارتعدت نفس برونو أمام الكابوس المرعب . كلا . فالله لا يمكن أن يوجد في أي مكان من الكون اللامتناهي ، لأنه يجب أن يوجد في كل مكان . وكما أن الحياة ذاتها هي التي تجعل إصبعي تشير ، وقلبي يخفق ، ودماغي يفكر ، كذلك يجب أن يكون الله حياة الكون اللامتناهي وروحه . « فالطبيعة هي الله في الأشياء » . والقوة والحياة التي تسري في الكل يجب أن تعيش في كل جزء من الأجزاء . هكذا انتقل برونو من الأفلاطونية إلى حلولية صوفية ، شاعراً بنبض الله في كل قوة طبيعية ، ناظراً وعابداً مجده ، في الفيض الكبير في الكون — هذا الكون الذي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى جسده . وبعد أن ضاع الله من العالم عاد فوجده ثانية في حياة الكون ذات الإيقاع المتسق ، في شلالات المياه المتحدرة ، في الحبوب الناضجة ، وفي دوران شمس حول شمس .

وأخذ برونو يجول حول أوروبا — عاليها ودانيها — مندفعاً بنار رؤياه داعياً نفسه موقظ العقول النائمة . قال أحد مؤرخي الفكر الحديث عنه :

« هنا إنسان حلق في الفضاء ، ونفذ إلى السماوات ، وسارع النجوم ، وتعدى حدود الكون ، وأفنى الأفلاك العجيبة التي سجننا فيها الرياضيون السخفاء والفلاسفة العاميون . وأعمل مفتاح فضوله الحريص في خزائن الحقيقة ، فشاهد من الحقيقة كل جميل . وأدركت كل قوة من قوى العقل ، أقصى ما يمكن للانسان مشاهدته وإدراكه . وجرد الطبيعة من ثوبها وقناعها . وأعطى عينين للخلد ورؤيا للأعمى ... ولم يعد عقلنا سجيناً للسماوات الوهمية ... نعرف أن هنالك سماء واحدة فقط ، وأثيراً مترامياً ، فيه نيران رائعة

تحافظ على الأبعاد الصحيحة فيما بينها بفعل تلك الحياة الأزلية التي تساهم فيها . وهذه الأجسام الملتهبة هي السفراء الذين يعلنون عن عظمة الله ومجده وجلاله » [٢٨] .

حكم القانون

عاش برونو بعد ثورة كوبرنيق وقبل ثورة ديكارت ، يوم كان الناس ما زالوا يرون نبض الحياة حتى في الكون اللامتناهي . وقد عرف سبينوزا أن لا حدود للكون . ولكنه عرف إلى جانب ذلك أن الكون لا يفصح عن حياة ، بل عن حكم قانون آلي صلب ، وكان سبينوزا يهودياً مثقفاً من أمستردام ، عاش حياة هادئة وسط هذه التغيرات الفكرية الكبيرة ، وأنكره اليهود ونقموا عليه وحاربوه . لم يكن في ظاهره سوى صانع نظارات فقير ، يقوم بتأمين أود حياته من عمله ويسرف في الدرس والمطالعة . ولكن كانت تلتهب في نفسه وراء هذا الظاهر الممل شعلة مجد داخلي ، ونور عقل هادىء صافٍ حدق في وجه الله . إذ أن سبينوزا يرى غاية المعرفة كما كان يراها توما الاقويني ، أي في تأمل تلك الحقيقة التي هي مصدر كل حقيقة . ومع أن المشاكل التي حلها لنفسه كانت أعلى مشاكل الفلسفة السكولاستيكية ، فقد كانت حلوله حلول رجل فهم تمام الفهم معنى العالم الرياضي في القرن السابع عشر وقبض على ناصيته . ولما كان ذا طبيعة دينية شديدة فقد بحث عن إله يستسلم إليه بكليته ووجد في ديانة العلم ذلك الإله الذي كان يبحث عنه . أما حسه المرهف الدقيق بما في العبادة المطلقة ، والاستسلام المنكر للذات إلى قوة الكون ونظامه ، من مجد وفرح ، فأمر لم يكن ليضاهيه أحد به ، حتى ولا كالفان ذاته .

استثنى ديكارت أمرين من نظرته الآلية الشاملة ، وهما : الله الخالق والنفس الإنسانية . أما النفس بالنسبة لسبينوزا فهي قبل كل شيء آخر ، جزء من النظام الثابت . وأما الله فهو ذلك النظام بنفسه . قال : « نعني بالله

كائناً لا يسهو شيء على كماله مطلقاً في لانهائيته ». ولما كان عقل الإنسان يستطيع الإحاطة بكيانه، وجب أن يكون الله النظام الكبير في الكون — نظام القانون الرياضي. وتفيض عن هذا الكائن القوانين والحوادث والحقائق والأشياء كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته [٢٩].

« يظن البعض أن الله علة حرة، لأنه يستطيع — بالنسبة لتفكيرهم — أن يمنع تلك الأشياء التي قلنا عنها انها تستتبع طبيعته — أي تلك التي هي في مقدوره — من أن تتحقق أو أن لا يخرجها إلى الوجود. ولكن هذا مرادف لقولنا إنه بوسع الله أن يحول دون أن يكون مجموع ثلاث زوايا المثلث مساوياً لزاويتين قائمتين. وهي حقيقة تتبع طبيعة المثلث. أو أنه لا يمكن أن تنشأ عن علة معينة نتيجة معينة وهو قول باطل » [٣٠]. فالله لا يرسم قط، ولم يكن بوسعه أن يرسم أي شيء سوى ما هو كائن وهو لم يوجد قبل مراسيمه ولا يوجد بدونها » [٣١].

وليس هذا القول في الحقيقة سوى الذهاب بالعلم الجديد إلى نتائجه البعيدة. لكن سبينوزا لا يستطيع التوقف هنا. إذ ما يصبح الله الذي صنع الإنسان على صورته؟ تلك خيالات إنسانية تافهة يجب أن تستبعد. قال:

« سأثبت علاوة، على ذلك، أنه لا الفكر ولا الإرادة هما من خصائص طبيعة الله... فإذا كان الفكر والإرادة يعودان لذات الله الخالدة، وجب أن نعطي لهذه الكلمات معاني تختلف تمام الاختلاف عن معانيها العادية. لأنه لا بد لفكر وإرادة تشكلان ذات الله أن يكونا متباعدين عن بعضهما البعض تباعد القطبين عن الفكر والإرادة الانسانيين. والحقيقة أن الشيء الوحيد المشترك بينهما هو الاسم فحسب. ولا يمكن أن يكون من اتصال بينهما أكثر مما بين كوكب الشِّعرى والكلب وهو الحيوان الذي ينبح » [٣٢].

وهكذا ذهب الآب الحكيم المحب الذي يستطيع أن يعود الإنسان إليه في صلاته. واختفى دون رجعة الصديق الكبير الخفي العطوف وراء العالم.

أما مشهد الحياة الإنسانية فنظام ثابت لانهائي .

« لا يحدث شيء في الطبيعة ضد قوانينها الكلية . بل إن كل شيء يتفق معها وينتج عنها لأن كل ما يحدث يحدث وفق إرادة الله وقراراتها الأبدية . أي إن كل ما يحدث يحدث وفقاً لقوانين وقواعد تتضمن الضرورة الأبدية والحقيقة . فالطبيعة إذن تحافظ على القوانين والقواعد التي تتضمن ضرورة أبدية وحقيقة ، مع أننا قد لا نعرفها كلها . فهي بالنتيجة تحتفظ بنظام ثابت لا يتغير » [٣٣] .

وذهب أيضاً كل أثر للأهداف والعلل الغائية .

« ذلك أن مثل هذه الآراء جميعها تنشأ عن فكرة شائعة مفادها أن جميع الأشياء في الطبيعة تفعل كما يفعل الأفراد أنفسهم ، أي لتحقيق هدف معين . ومن الاعتقادات المقبولة اليقينية أن الله نفسه يوجه جميع الأشياء إلى هدف معين ... ويفعل الناس كل أمر من أجل غاية في نفوسهم ، أي في سبيل ما هو نافع لهم ، وما يسعون وراءه . وهكذا تراهم يبحثون عن معرفة العلل الغائية للحوادث . وعندما يتم ذلك يفرحون إذ تزول عندهم جميع أسباب الشك . فإذا عجزوا عن تعلم مثل هذه الأسباب من مصادر خارجية اضطروا أن يتلفتوا لأنفسهم من أجل تأملها ، والسعي لتحديد الغاية التي دفعتهم للقيام بعمل معين فإذا فعلوا ذلك حكموا بالضرورة على الطبائع الأخرى قياساً بأنفسهم . ثم لما كانوا يجدون في أنفسهم وخارجها وسائل شتى تساعدهم في سعيهم لإدراك ما هو نافع لهم ، كالأعين للنظر ، والأسنان للمضغ ، والأعشاب والحيوانات للأكل ، والشمس للنور ، والبحر للأسماك ... إلخ ، فإنهم يعتادون اعتبار الطبيعة وسيلة لبلوغ مثل هذه الخيرات . ولما كانوا يجدون مثل هذه الوسائل المريحة أمامهم دون إجهاد أنفسهم بصنعها ، فإنهم يستنتجون أن لديهم من الأسباب ما يدفعهم للاعتقاد أن كائناً آخر قد صنعها ليستخدموها هم . ولما كانوا يعتبرون الأشياء وسائل ،

فإنهم لا يستطيعون الاعتقاد أنها خلقت ذاتها . ولكنهم يحكمون قياساً على الوسائل التي اعتادوا صنعها لأنفسهم ، فهم ملزمون على الاعتقاد بوجود حاكم أو حكام للكون ، لهم حرية كحرية الإنسان ، وأن هؤلاء هم الذين رتبوا ونظموا كل شيء لكي يستعمله الإنسان ... وفي سعيهم لأن يظهروا أن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً — أي أن كل ما فيها يخدم مصالح الإنسان — يبدو أنهم أثبتوا أن الطبيعة والآلهة والناس هم جميعاً مجانين . وإنني أتوسل إليك أن تعتبر هذه النتيجة : فهم في بحثهم عن الأمور الكثيرة النافعة في الطبيعة ، لا بد وجدوا بعض العوائق كالزواج والهزات الأرضية والأمراض ، إلخ ... وعلى ذلك أعلنوا أن مثل هذه الأمور تقع لأن الآلهة قد غضبت من بعض الآثام التي يقترفها الإنسان ، أو لهفوة يرتكبها أثناء عبادته لها . لكن التجربة أثبتت يوماً بعد يوم — وفي عدد لامتناه من الأمثلة — أن الأقدار الصالحة والسيئة تنال الأخيار والأشرار على حد سواء . ومع ذلك لم يتخلوا عن أفكارهم القديمة المتمركزة ، لأنه كان من الأسهل عليهم أن يضعوا هذه المتناقضات في عداد الأمور التي يجهلون غاياتها ، من أن يهدموا كامل بنائهم الفكري ليتمكنوا بذلك من الاحتفاظ بحالة الجهالة الحقيقية التي أوجدوها لأنفسهم — خشية أن يبتدئوا كل شيء من جديد . لذلك قالوا بأن من الأمور البديهية أن الأحكام الإلهية تتعالى بكثير عن مستوى الفهم الإنساني . وقد كان بوسع مثل هذه النظرية أن تخفي الحقيقة عن الجنس البشري إلى الأبد ، لولا أن الرياضيات قدمت مقياساً آخر للحقيقة في دراسة خواص الأشكال وذواتها دون اعتبار عللها الغائية .... »

« ليس من حاجة لأن أظهر بالتفصيل أن الطبيعة لا تعرف هدفاً معيناً . وإن العلل الغائية ليست سوى مجرد خرافات إنسانية ... إن ما هو بالحقيقة علة تعتبره هذه النظرية نتيجة والعكس بالعكس . وتجعل آخراً ما هو بالطبيعة أول . وتجعل ما هو أكثر رفعة وأشد كمالاً كثير النقص » [٣٤] .

تلك كانت الثورة الكبيرة الأولى التي استنبطها سبينوزا من العلم الجديد .

وتقوم ثورة العلم الثانية في وضع الإنسان وحياته في قلب الآلة الكبيرة بالذات .

« يبدو أن أكثر الكتاب الذين عالجوا الانفعالات الإنسانية والسلوك الإنساني قد اعتبروا هذه الأمور خارجة عن الطبيعة لا ظواهر طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة العامة . ويظهر أنهم اعتبروا الإنسان في الطبيعة كمملكة داخل مملكة . لأنهم يعتقدون أنه يخرج على نظام الطبيعة أكثر مما يخضع له ، وأنه يقرر أمور ذاته بذاته ... والحقيقة أنه لا يمكن أن يجري في الطبيعة شيء بنتيجة نقص فيها . لأن الطبيعة واحدة دائماً ، تظهر في كل مكان ذات القوة في العقل والتنفيذ . أي أن قوانين الطبيعة وسننها التي تتم وفقاً لأحكامها جميع الأشياء ، وتتغير من شكل لآخر ، هي واحدة في كل زمان ومكان . لذلك يجب أن توجد طريقة واحدة فقط لفهم الطبيعة وحوادثها ، أي من خلال قوانينها الشاملة وقواعدها . وهكذا فانفعالات الحقد والغضب والحسد وأشباهها ، إذا اعتبرت في ذاتها وجدت أنها تستتبع ذات الضرورة والفعالية في الطبيعة . وهي معلولات لعلل معينة ، يمكن فهمها بوساطتها . ولها خصائص تجدر معرفتها كما تجدر معرفة خصائص أي شيء آخر ، وتأملها يورثنا لذة وسروراً . وسأعالج إذن طبيعة الانفعالات وقوتها بالطريقة ذاتها التي اتبعتها في معالجة مشكلة الله والعقل . وسأنظر إلى الأفعال الإنسانية والرغائب بالنظرة ذاتها كما لو كنت أتأمل الخطوط والسطوح والأجسام الصلبة » . [٣٥]

وهكذا كتب سبينوزا كتابه الكبير « بيان الأخلاق بالطريقة الهندسية » .

على أنه ليس بوسعنا أن نزداد توسعاً في مذهب هذا المفكر الكبير والحقيقة أنه تقدم زمانه بمائة سنة على الأقل في إدراكه المدهش لما فعلته الثورة الديكارتية في الإنسان وعالمه . وحين جاء الزمن الذي فهم الناس به سبينوزا ، وحل التقدير له والإعجاب به محل النفور منه ، يوم كانوا يلقبونه « بالملحد الكريه » ؛ كان العلم قد أنجز ثورة جديدة ، وهي ثورة لم تغير شيئاً مما أوردناه

واقتبسناه ، إلا أنها غـيرت النتائج الأخرى التي توصل إليهـا .

فلنودع الآن هاتين الثورتين الجبارتين اللتين غيرتا معتقدات الناس. ولنختتم هذا البحث بنشيد هادىء للعلم استبق سبينوزا فيه الدين الذي ساد العصر التالي فعلاً ، قال :

« لقد أتممت كل ما كنت أرغب أن أقوله في سلطة العقل على الانفعالات وفي حريته . ومنه يتضح مقدار قوة الرجل الحكيم ، وإلى أي حد يتفوق على الرجل الجاهل الذي لا ينساق إلا لشهواته . فالرجل الجاهل مشتت الذهن بصور شتى بتأثير الأسباب الخارجية ، لا يتحقق له أبداً اطمئنان النفس . وهو علاوة على ذلك يعيش كأنما لا يعرف نفسه أو إلهه أو الأشياء من حوله . وحالما ينقطع ألمه ينعدم وجوده » .

« أما الرجل الحكيم ، فهو، ما دام حكيماً ، نادراً ما تضطرب نفسه ، ولكنه لما كان يعي نفسه والله والأشياء فإن وجوده ، بفعل من ضرورة أبدية ، لا ينعدم قط ، ويمتلك بشكل دائم اطمئنان النفس » .

« أما إذا كان الطريق الذي أشرت بأنه يؤدي إلى هذه النتيجة — يبدو في غاية الصعوبة ، فاكتشافه ممكن بالرغم من صعوبته . بل يجب أن يكون الطريق شاقاً إذ نادراً ما أمكن الوصول إليه . لانه لو كان الخلاص في متناول أيدينا وأمكن إدراكه دون كبير عناء فكيف يمكن إذن أن يهمله جميع الناس تقريباً ، ولكن جميع الأشياء العظيمة هي عسيرة قدر ما هي نادرة » . [٣٦]

المصادر

1. Copernicus, *De Revolutionibus, Letter to Pope Paul III.*
2. Newton, *Principia,* Bk. III.
3. Copernicus, *De Revolutionibus,* quoted in A. Berry, *Short History of Astronomy,* 101.
4. Francis Bacon, quoted in Sedgwick and Tyler, *History of Science,* 203.
5. Kepler, *Commentary on the Motions of Mars,* Part II, ch. 19.
6. Galileo, quoted in Sedgwick and Tyler, 222.
7. J.J. Fahie, *Galileo.*
8. Galileo, *Dialogue on the Two Chief Systems of the World,* quoted in Sedgwick and Tyler, 225.
9. Galileo, *letter to the Grand Duchess Christine.*
10. Quoted in Berry, *History of Astronomy,* 159.
11. Quoted in J.J. Fahie, *The Scientific Works of Galileo,* in C. Singer. *Studies in the History and Method of Science,* II, 251.
12. Leonardo, *Frammenti,* ed, Solmi, 97.
13. *Ibid.,* 113.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. Kepler, quoted in H. Hoffding, *History of Modern Philosophy,* 170.
17. Kepler, *Opera,* I, 176.
18. Galileo, ed. naz., VIII, 613.
19. *Ibid.,* IV, 171.
20. Quoted in *ibid.,* IV, 52.
21. Galileo, *Two New Branches of Science,* ed, Crewe and De Salvio.

22. Galileo, *Letter to the Grand Duchess Christine.*
23. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 68.
24. J.P. Mahaffy, *Descartes*, 27, quoted.
25. Descartes, Haldane and Ross ed., I, 86.
26. *Ibid.*, 13.
27. *Ibid.*, 11.
28. Bruno, quoted in E. Singer, *Modern Thinkers and Present Problems*, 13.
29. Spinoza, Elwes tr., Letter 2, II, 277.
30. *Ibid.*, 60.
31. *Ibid.*, 72
32. *Ibid.*, 60, 61.
33. *Ibid.*, I. 83.
34. *Ibid.*, II, 75-77.
35. *Ibid.*, II, 128-29.
36. *Ibid.*, 270.

المـــراجع

نشوء العلم الحديث

A.N. Whitehead, *The First Physical Synthesis*, in F.S. Marvin, *Science and Civilization*; F.S. Marvin, *The Living Past*, ch. VII, VIII; F.M. Stawell and F.S. Marvin, *Making of the Western Mind*. A.E. Shipley, *The Revival of Science in the Seventeenth, Century*. Oliver Lodge, *Pioneers of Science*. A.D. White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (classic). For the intellectual significance of the new science, see the histories of philosophy by H. Hoffding and W. Windelband; esp. J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, ch. II, III. E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, by far the most illuminating treatment; also A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, chs. I, II, III.

تاريخ العلم والعلوم

General: W.C.D. Dampier-Whetham, *H. of Science*; Preserved Smith,

H. of Modern Culture, I; A. Wolf, *H. Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th cents.*; *W.T.* Sedgwick and H.W. Tyler, *Short H.of Science;* F. Dannemann, *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung.* Histories of mathematics by W.W.R. Ball, F. Cajori, V. Sanford; classic is M. Cantor's *Ges. der Mathematik.* A Berry,*Short History of Astronomy;* J. Madler, *Ges. der Himmelskunde,* J.L.E. Dreyer, *H. of Planetary Systems;* P. Duhem, *Le Système du Monde.* Histories of physics by F. Cajori, E. Gerland, F. Rosenberger; E. Mach. *Science of* Mechanics, P. Duhem, L'Evolution des Théories Physiques.

الأصول الإسكندرانية وأصول القرون الوسطى

T.L. Health, *Archimedes, Apollonius of Perga, Works,* ed. Heath. Lynn Thorndike, *H. of Magic and Experimental Science, Science and Thought in the 15th cent.* C.H. Haskins, *Studies in the H. of Med. Science;* C. Singer, *Studies in the H. and Method of Science; From Magic to Science.* P. Duhem, *Système du Monde.* Randall, *Development of Scientific Method in the School of Padua,* in *Jour,. of the Hist. of Ideas,* 1940. P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci.*

الرواد

J.E. Gillespie, *H. of Geographical Discovery;* Keltie and Howarth, *H. of Geography. Three Copernican Treatises,* ed. E. Rosen; Copernicus, *De Revolutionibus Orbium Celestium,* Germ. tr.; Kepler, *Opera Omnia;* see Burtt, Hoffding, Dreyer. Dreyer, *Tycho Brahe.* Leonardo da Vinci, *Notebooks,* tr. E. McCurdy; *Des Manuscrits,* ed. C. Ravaisson-Mollen; *Frammenti,* ed. E. Solmi; E. McCurdy, *The Mind of Leonardo.* Galileo, *Opere,* Nat. Ed.; *Dialogues concerning Two New Sciences,* ed. Crewe and De Salvio; *Two Greatest Systems of the World,* tr. Saulsbury; J.J. Fahie, *Galileo, His Life and Work;* L. Olschki, *Galilei u. seine Zeit;* Burtt; F. Wieser, *Galilei als Philosoph;* P. Natorp, in *Phil. Monatsh.,* 1882. D. Stimson, *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe.* A.P. Usher, *H. of Mechanical Inventions;* R.N. Merton, *Science, Technology, and Society in England in the 17th cent.:* G.N. Clark, *Science and Invention in the Age of Newton.*

Descartes : *Oeuvres,* ed. Adam et Tannery ; *Philosophical Works,* ed. Haldane and Ross; *Selections,* ed, Eaton ; *Rules for the Direction of the Mind, Discourse on Method, Principles of Phil.,* I; *Traité du Monde, de l'Homme.* Studies by A.B. Gibson, J.P. Mahaffy ; E. Gilson ; G. Milhaud, O. Hamelin. N.K. Smith, *Studies in the Cartesian Phil. ;* F. Bouillier, *H. de la Phil. Cartésienne.*

Francis Bacon : *Works,* ed. Ellis, Spedding and Heath ; ed. J.M. Robertson ; *Novum Organum, Advancement of Learning. New Atlantis.* Studies by J. Nichol, C.D. Broad ; John Dewey, *Reconstruction in Phil.,* c. 1.

G. Bruno : *Dialoghi Metafisici,* ed. Croce ; Germ. tr. by Kuhlenbeck. Lives by J. L. McIntyre, W. Boulting, G. Gentile, L. Kuhlenbeck ; E. Singer, *Modern Thinkers,* c. I.

Spinoza : *Opera,* ed. Gebhardt, ed. Van Vloten and Land; tr. Elwes ; *Selections,* ed. J. Wild ; *Political Phil.,* ed. A.G.A. Balz, *Ethics,* tr. W.H. White; *Tractatus Politicus, Tractatus Theol.-Politicus.* Studies by R. McKeon, F. Pollock. H.A. Wolfson, R.A. Duff.

الكتاب الثالث

نظام الطبيعة - تطور الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر

١١ آلة العالم وفق نيوتن

على الصفحة الأولى من طبعة قديمة لمؤلفات روسو رسم يصور الروح الفكرية في القرن الثامن عشر أجمل تصوير. يظهر روسو في هذا الرسم جالساً وراء منضدته وقد ترامى أمام ناظريه منظر ريفي جميل من حقول خضراء، وأغنام، وصفصاف تدلت أغصانه بدلال – تلك الطبيعة المنظمة وفقاً للعقل، التي حباها هو ومعاصروه إعجاباً مقروناً بأعظم الاحترام. وعلى منضدته مجلدان يبدوان – لو أخذا وحدهما دون غيرهما – وكأنهما أعدا لتلخيص ثقافة العصر وهما: «المبادىء الرياضية» Principia Mathematica لإسحق نيوتن. «وبحث في العقل الإنساني» Essay Concerning Human Understanding لجون لوك.

والحقيقة أن نيوتن ولوك كانا مصدر إشعاع فكري في ذلك العصر القيصري الباهر حين تسنمت إنجلترا زعامة العالم الفكرية دون منازع لمدة أربعين سنة: أي من عام ١٦٨٠ إلى عام ١٧٢٠، إبان حكم ويليام الثالث والملكة حنة، لتخسرها بعد ذلك – أو لتقتسمها على الأقل مع فرنسا في بادىء الأمر ثم ألمانيا. ولا ريب أن اسمي لوك ونيوتن هما الاسمان البارزان في تلك الفترة التي عقبت النهضة والإصلاح وما تم فيهما من كشف وتحرر، وسبقت التغيرات السريعة والتيارات المتنوعة التي حصلت في القرن التاسع عشر،

والتي جرت فيها تلك المحاولة البالغة الروعة لتنظيم العالم على أساس جديد من «العلم التجريبي الفيزيائي الرياضي». وتقوم أهمية هـذين الرجلين ـ بالرغم من مآثرهما البارزة ـ لا على ما حققاه بنفسيهما بقدر ما تقوم على ما كانا يمثلانه بالنسبة لذلك العصر، إذ أخذت الأعداد المتزايدة من الناس تعتبرهما رمزاً لأفكار عظيمة معينة. وبفضل زعامتهما دخل العلم الجديد بالفعل وللمرة الأولى في كل حقل من حقول الاهتمام البشري وسيطر على عقل كل فرد مثقف. وبزعامة أعلام كهؤلاء تحققت تلك الثورة الهائلة في المعتقدات والعادات الفكرية التي نربطها خطأ في بعض الأحيان بالنهضة، وهي الانفصال الكامل عن روح القرون الوسطى، ذلك الانفصال الذي مهد الطريق لنمو أكمل في القرن التالي. ثم إن العصر الذي تطلع إليهما كمعلمين معترف بهما، والذي أدخل روح النهضة في الدين، والذي جعل الإنسان يتربع وسط العالم الجديد المنظم، والذي أنشأ علماً في الإنسان والعلاقات الاجتماعية، والذي صاغ مذهباً فلسفياً كاملاً شاملاً مدهشاً في ملاءمته للطبقة المتوسطة التي انتهى إليها الحكم المباشر بفضل الثورتين الفرنسية والصناعية، والذي نشر هذه الأفكار بين جميع أفراد هذه الطبقة ـ هذا العصر دعي بحق «عصر التنوير والعقل» وفيه أسس معتقداتنا الحالية في كل حقل من الحقول. وهو الذي أدى بصورة طبيعية إلى الفكرتين الكبيرتين اللتين أضافهما القرن التاسع عشر إلى مآثر العصر الذي سبقه ـ وهما فكرتا التطور والنسبية.

ويمكن القول بأن لوك ونيوتن هما اللذان نظما الأفكار الجديدة التي تقفينا آثارها منذ مرحلتها التكوينية. أما نيوتن فيأتي في آخر ذلك الصف من عباقرة العلم الذين قاموا بالثورتين الكوبرنيكية والديكارتية. وقد صاغ أخيراً في شكل رياضي كامل النظرة الآلية في الطبيعة فحقق تلك العملية الفيزيائية التركيبية العظيمة الأولى التي ارتكز إليها العلم فيما بعد، والتي بقيت ثابتة غير متغيرة إلى أن ظهرت في أيامنا هذه ثورة جديدة

أخذت تطالب بحق تغييرها . وأما لوك فيأتي كمدافع ووريث للصراع الكبير الذي حصل في القرن السابع عشر من أجل تحقيق الحريات الدستورية والحقوق والتسامح . وتعود الشعبية الواسعة التي تمتعا بها في عصرهما إلى نجاحهما في التعبير المنتظم عن الأفكار التي كانت ملكاً شائعاً للناس عام ١٧٠٠ . ويمكن القول من ناحية أخرى بأن لوك ونيوتن يقفان على عتبة حقبة جديدة ، فيحمل نيوتن لواء الدعوة إلى علم الطبيعة ويحمل لوك لواء الدعوة إلى علم الطبيعة الإنسانية . وتدفقت من وحيهما المآثر الكبيرة في عصر التنوير . وعلى هدى تعاليمهما أخذ الناس يحولون معتقداتهم ومجتمعهم إلى ما نعرفه اليوم .

ولما امتلك الناس طريقة علمية ناجحة ، هي مزيج من الرياضيات والاختبار ، وضماناً للحقيقة باعتبار أن العقل سلطة فردية وكلية معاً ، فقد أخذوا على عاتقهم مهمة كشف نظام طبيعي يتسم بوجوب البساطة والشمول في آن واحد . قال فونتنيل – وهو الذي عمم بين الناس المذهب الديكارتي – : « ليست الروح الهندسية مرتبطة بالهندسة بحيث لا يمكن إخراجها منها ونقلها إلى حقول أخرى . فلو سطرت يد مهندس كتاباً في الأخلاق أو السياسة أو النقد ، وربما أيضاً في البلاغة ، لجاء أدق مما يكتبه سواه . هذا إذا افترضنا التساوي في الأمور الأخرى » . [١] وقد حقق إسحق نيوتن عملية تركيبية ناجحة من المبادىء الرياضية في الطبيعة ، حتى إنه طبع الحقل الفكري بكامله بالمثل الأعلى في العلم الرياضي وبالتوحيد بين ما هو طبيعي وما هو عقلي . وجرت بوحي لوك محاولة كشف وصوغ لعلم في الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني ، ولنقد التقاليد الدينية والاجتماعية القائمة على ضوء ما ظهر أنه عقلي ومعقول . أما الفكرتان السائدتان في القرن الثامن عشر وهما الطبيعة والعقل – واللتان كان لهما في ذلك العصر أهمية لا تقل عن أهمية فكرة التطور في القرن الأخير – فقد أخذتا معناهما من العلوم الطبيعية . وحين طبقتا على الإنسان قادتا إلى محاولة كشف فيزياء

اجتماعية . فقد دخل الإنسان ومؤسساته في نظام الطبيعة وفي نطاق الطريقة العلمية المعترف بها . وشبهت العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً بالعلوم الفيزيائية في جميع الأمور . ونشأت فكرة نظام اجتماعي بسيط شامل يجب أن يُفسَح مجالٌ حرّ فيه لنشاط كل إنسان . وسندرس الآن هذه العملية التركيبية الكبيرة التي تمت في القرن الثامن عشر مع أهم تشعباتها ، مبتدئين بالنظام العقلي للعالم -كما عبر عنه في نظام نيوتن في الطبيعة- والطريقة العلمية ، والمثل العليا العلمية ، ثم ننتقل لنتتبع تطبيقاتها في الدين ، وفي علم الطبيعة الإنسانية الشامل الذي تضمن علماً عقلياً في العقل ذاته ، وفي المجتمع والأعمال التجارية والحكومة والأخلاق والعلاقات الدولية .

نجاح التأويل الرياضي للطبيعة

إن الحقيقة البارزة التي تلون كل اعتقاد آخر في هذا العصر الذي سادت فيه فكرة العالم النيوتوني هي النجاح الهائل الذي أحرزه التأويل الرياضي للطبيعة . لقد رأينا كيف وجد غاليليو أن بوسعه قياس الحركة والتنبوء عنها بتطبيق لغة الرياضيات على كتاب الطبيعة . وكيف أن ديكارت عمم ، بالاستناد إلى طريقته وما لاقته من نجاح مبدأ كلياً في البحث العلمي ، وصورة جارفة تمثل الكون وكأنه آلة كبيرة . وكيف أن هذين المفكرين توصلا إلى مفهوم لقوانين طبيعية متسقة هي آلية في جوهرها . لكن صورة ديكارت الكونية كانت هيكلاً غير مكتمل ، ولم تكن الرياضيات والمشاهدات الفيزيائية ، قد تقدمت إلى الحد الذي كان يمكنه من إكماله قبل أن اعتصره الموت المبكر . فترك لتلامذته نظاماً في العالم قدمه كافتراض موقت ، دون أن يفسح له الوقت مجالاً للتثبت منه بوساطة تلك الاختبارات الدقيقة التي أخذ يقر أكثر فأكثر بضرورتها لتحديد أي من الحوادث المشاهدة الحقيقية قد وقع فعلاً بين الحوادث الكثيرة المحتملة التي يمكن استنتاجها من المبدأ الآلي . والفضل في الكشوف التي جعلت عمل نيوتن ممكناً لا يعود

إلى الديكارتيين المتشددين الذين قبلوا الهيكل الذي وضعه ديكارت كشيء نهائي دون أن يحاولوا التحقق منه بالطريقة التي وضعها معلمهم ، وإنما تعود إلى مفكرين أكثر إبداعاً من هؤلاء. وأولئك هم الذين اتفقوا مع غاليليو بتشديده على التجربة ، فأحجموا لمدة جيل كامل عن تقديم فرضية عامة. وقد كانت المآثر التي حققتها الرياضيات في حقلي السوائل والغازات موفقة بصورة خاصة. واخترع توريشللي Torricelli — أحد تلامذة غاليليو — ميزان ثقل الهواء (البارومتر) عام ١٦٤٣ ووزن الجو. وجاء باسكال Pascal بعد أربع سنوات فأكد قياساته بوساطة تجربته الشهيرة حين حمل البارومتر إلى أعلى الجبل ولاحظ الضغط الجوي المتناقص. ويعود إلى باسكال أيضاً الفضل في وضع قوانين ضغط السوائل بينما استطاع روبرت بويل Robert Boyle الذي درس على غاليليو أن يكتشف قانون ضغط الغازات. ومن المهم أن نلاحظ أنه بعد مرور عشرين سنة استعملت هذه الحقائق في الآلات لرفع الماء. وفي نهاية العصر أخذ محرك نيوكومن Newcomen البخاري في تطبيق قوة البخار على الصناعة. وقد طبقت الرياضيات على الضوء أيضاً بشكل عجيب ، وتوسع العالم الهولندي هويجنز Huygens بشكل منتظم في علم الضوء الذي كان كل من ديكارت وكبلر قد شرعا فيه. وجاء نيوتن فأعطاه صيغته الكلاسيكية. وقد قاس رويمر Roemer سرعة الضوء فعلاً عام ١٦٩٥.

في جميع هذه الأعمال كانت الرياضيات والتجارب حليفين ناجحين. وتمثل روح العلم الجديد بتأسيس الجمعية الملكية في لندن عام ١٦٦٢ «من أجل تنشيط العلم الفيزيائي الرياضي التجريبي». وكانت هذه المؤسسة التي طالما ألحّ ديكارت في المطالبة بها من أجل التعاون العلمي قد تأسست بوحي من بيكون الذي كان يتوق إلى مؤسسة علمية كبيرة في المستقبل. لكنها اتبعت بحكمة طرق غاليليو الرياضية أكثر من أساليب علماء عهد اليصابات القائمة على مجرد الأبحاث التجريبية. فلئن ارتكز العلم على التجريب

فإن غايته الرئيسية كانت ترمي لمدة قرن آخر على الأقل إلى ربط حوادث الطبيعة المشاهدة بالقانون الرياضي . ثم إن العضو البارز في الجمعية الملكية روبرت بويل – الذي سبقت الإشارة إليه – يقتسم مع هويجنز الفخر في أنه كان أكبر باحث ظهر بين غاليليو ونيوتن . فقد تمكن أن يجمع خيوط الكيمياء السحرية والفيزياء الرياضية . وقد كان لتعميمه لطريقة غاليليو في التجريب الرياضي تأثير قوي في نيوتن . وفي عام ١٦٧٤ اكتشف مايو Mayow – وهو عضو آخر من أعضاء الجمعية – الأوكسجين . مع أن قرناً مضى على هذا الاكتشاف قبل أن يستطيع كل من بريستلي Priestley ولافوازيه Lavoisier أن يركزاه في علم كيمياوي .

عملية نيوتن التركيبية الرياضية

تم كل هذا العمل التجريبي ، فضلاً عن تقدم واسع في النظرية الرياضية ، خلال جيل واحد بعد موت ديكارت ، لكن واضع علم القرن السابع عشر الكبير ، وهو الرجل الذي حقق حلم ديكارت ، ولد عام ١٦٤٢ ، وهي السنة ذاتها التي توفي فيها غاليليو ، وذلك هو نيوتن . ومع أنه لم ينشر كتابه الخالد « الفلسفة الطبيعية في المبادىء الرياضية » Philosophioe Naturalis Principia Mathematica إلا عام ١٦٨٧ إلا أنه توصل إلى استكشافاته الرئيسية وهو في الثالثة والعشرين من عمره . وهو يروي لنا قصة استكشافاته وقت حدوثها كما يلي ، قال :

« كشفت أولاً النظرية الثنائية ثم حساب التكامل والتفاضل ، وأخذت أفكر في الجاذبية متوسعاً فيها حتى مسار القمر . ولما وجدت كيف أستطيع أن أقيس القوة التي تضغط بها كرة سطح محيط تدور ضمنه استنتجت من قاعدة كبلر الأولى أن القوى التي تحفظ الكواكب في مساراتها يجب أن تكون بالمقابل كمربع أبعادها من مراكزها : وبالاستناد إلى ذلك قارنت القوة الضرورية لحفظ القمر في مساره بقوة الجاذبية على سطح الأرض

ووجدت أنهما تتقاربان جداً . وكان كل ذلك عامي ١٦٦٥ و ١٦٦٦ إبان انتشار الطاعون ، لأنني كنت حينذاك في عنفوان الشباب مندفعــاً وراء الاختراعات ودراسة الرياضيات والفلسفة أكثر من أي وقت بعده » . [٢]

لقد شهدت السنوات الثلاثون التي مرت منذ أن نشر غاليليو « محاورة في النظامين » Dialogue on the Two Systems تغيراً فكرياً عظيمــاً . فحيث كان غاليليو مستمراً في مناقشة الماضي تجاهل نيوتن المجــادلات القديمة ، وتطلع بكامله إلى المستقبل واضعاً بهدوء التعريفات والمبادىء والأدلة التي كونت ذلك الحين أساس العلم الطبيعي . ويمثل غاليليو دور الهجوم . أما الظفر فيأتي بعد جيل واحد . وقد توصل نيوتن نفسه إلى كشفين عظيمين : فقد وجد الطريقة الرياضية التي يمكن بوساطتها وصف الحركة الآلية وطبقها كلياً . وتحقق أخيراً ما حلم به ديكارت . فقد توصل الناس إلى تأويل آليّ كامل للعالم بتعابير رياضية استنتاجية دقيقة . ولما وضع نيوتن حجر الزاوية على هذا الشكل في بناء القرن السابع عشر فقد طبع اسمه على صورة للكون ظلت ثابتة في خطوطها الكبرى ، إلى أن جاء داروِن . فقد أتم هيكل العالم النيوتوني الذي ظل خلال القرن الثامن عشر الحقيقة العلمية الأساسية .

وربما كان استكشاف نيوتن لحساب التكامل والتفاضل استكشافاً عارضاً . فقــد توصل ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) إليــه بصورة مستقلة ، بالاستناد إلى هندسة ديكارت التحليلية ، بينما وصل عدد من الرياضيين الآخرين كباسكال إلى حدوده . ومهما يكن الأمر فقد كان من المحتم بعد أن جمع ديكارت الجبر والهندسة معاً أن يتقدم الناس ويطبقوا الجبر على الحركة أيضاً . فقد أظهر ديكارت طريقة التوصل إلى المعادلة التي قد تمثل أي منحنى بحيث يمكن قياسه بدقة وبشكل مناسب . وقد أدى ذلك كله إلى إفساح المجال لتطبيق التنبؤ المبني على الحساب على جميع الأشكال . لكن علم التحريك الميكانيكي ومعه أي قياس لحوادث التغير في العالم ،

يستوجب إيجاد معادلة لقانون نمو منحني أو تناقصه ، أي اتجاه حركته عند أية نقطة . وقد كشف نيوتن مثل هذه الطريقة لقياس الحركة والنمو المستمرين وتوصل إلى أقوى جهاز عرف حتى ذلك الحين من أجل إخضاع العالم للانسان . ولما كانت أية حركة منتظمة سواء حركة جسم ساقط ، أو تيار كهربي ، أو تبريد كتلة معدنية ذائبة يمكن تمثيلها بمنحني ، فقد صنع الأداة التي يمكن بوساطتها ضبط الأشكال ولكن لا وحدها فحسب بل حوادث الطبيعة أيضاً — وهي الحلقة الأخيرة في التفسير الرياضي للعالم . وبوساطتها استطاع عالم كلاغرانج Lagrange في القرن الثامن عشر ، أو كلارك — ماكسويل Clerk-Maxwell في القرن التاسع عشر أن يخضعا جميع الحوادث الممكنة القياس إلى عالم الرياضيات الموحد وأن يحسبا ويتنبأا ويراقبا الضوء والحرارة والمغناطيس والكهرباء .

وقد استعمله نيوتن ذاته من أجل صياغة القوانين العامة التي تحكم كل جسم في النظام الشمسي . وتوصل كبلر سابقاً إلى قانون حركة الأجسام السماوية بالاستقراء من الحوادث المشاهدة ، كما أن غاليليو كشف بشكل مماثل قوانين الأجسام الساقطة على الأرض . وقد وحّد نيوتن القانونين في مجموعة شاملة من المبادىء ، وذلك بحسابه أن انحراف القمر عن خط مستقيم — أي سقوطه نحو الأرض — يقابل تماماً قوة الجاذبية الأرضية المشاهدة . وأثبت أكثر من ذلك أنه يمكن بالاستناد إلى فرضيته أن يستنتج رياضياً قانون كبلر في حركة الأجسام السماوية من قانونه في الجاذبية . وتقوم أهمية هذا في إقامة الدليل على أن القوانين الفيزيائية التي تنطبق على سطح الأرض هي أيضاً صحيحة في النظام الشمسي بكامله . فما سبره غاليليو ، وما اعتقد به ديكارت دون أن يستطيع إقامة الدليل عليه ، ثبت وأصبح أكثر شمولاً . ومعنى ذلك أن أسرار العالم بكامله يمكن أن تبحث بوساطة ما يجريه الإنسان من تجارب ههنا على هذه الكرة . هذا من جهة . ومن جهة ثانية أن العالم آلة ضخمة متسقة مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ، وأن المبادىء الأساسية

لما يتم فيه أصبحت معروفة . فحركة الكوكب الهاوي وقطعة العشب الساقطة يمكن وضعهما بقانون واحد . ويمكن أن يفسر عمل كل جسم في الكون بقانون واحد . وقد عبر نيوتن عن هذا المبدأ الأساسي في قاعدة شهيرة قال :

« لن نقبل بعد الآن عللاً للأشياء الطبيعية ، إلا ما كان منها صحيحاً وكافياً لتفسير ظواهرها . لذلك يجب أن نربط لأبعد حد ممكن ذات النتائج الطبيعية بذات العلل . إن صفات الأجسام التي لا يمكن أن تنقص أو أن تزيد ، والتي تخص جميع الأجسام التي هي ضمن نطاق تجاربنا ، يجب أن تعتبر صفات كلية لجميع الأجسام مهما كانت . لأنه لما كانت صفات الأجسام معروفة لدينا بوساطة التجارب فقط ، وجب علينا أن نعتبر كلياً كل ما يتفق مع التجارب بصورة كلية ... ولا يجوز بكل تأكيد أن نهمل اليقين المتولد عن التجارب من أجل الأحلام والخيالات . كما لا يجوز أن نبتعد عن مثال الطبيعة وهي بسيطة ومتفقة مع ذاتها دائماً ... ويجب علينا كنتيجة لهذه القاعدة أن نقرر بصورة كلية أن جميع الأجسام ، مهما كانت ، تحمل في ذاتها مبدأ الجاذبية المتقابلة »[٣] .

وأخذ نيوتن يستعمل هذا المبدأ والأداة الرياضية الجديدة التي اكتسبها لكي « يخضع حوادث الطبيعة لقوانين الرياضيات »[٤] قال : « إن أسباباً عديدة تدفعني إلى أن أميل للظن بأن جميع حوادث الطبيعة قد ترتكز على قوى تجعل ذرات الأجسام – لأسباب ما زالت حتى الآن مجهولة – إما مندفع بعضها صوب بعض ، فتتحد في أشكال منتظمة ، أو مندفعة ومتباعدة بعضها عن بعض »[٥] . كل حادث في الطبيعة لا بد أن يفسر على ذات النمط من التفكير ، أي بالاستناد إلى المبادىء الآلية : وبرنامج العلم بكامله هو « الذهاب من ظواهر الحركات الى بحث قوى الطبيعة . ثم الذهاب من هذه القوى لإقامة الدليل على الظواهر الأخرى »[٦] . والعالم آلة واسعة دائمة الحركة ، كل حادث فيه يمكن أن يستنتج رياضياً من المبادىء الأساسية

لفعله الآلي . واستكشاف هذه العلاقات الرياضية هو هدف العلم . والكون نظام كبير منسجم . لكنه لا يقوم على مرتبية الأهداف ، كما اعتقد توما الإقويني والقرون الوسطى ، بل هو نظام رياضي متسق .

« إن النظام الكلي الذي نرمز إليه بعد الآن بقانون الجاذبية يتخذ معنى إيجابياً واضحاً ! فالعقل يستطيع الإحاطة بهذا النظام . وهو ليس أزلياً سرياً لكنه من أكثر الأمور بداهة . وينتج عن ذلك أن الحقيقة الوحيدة التي يمكن لوسائلنا في المعرفة إدراكها — أي المادة والطبيعة — تبدو لنا كنسيج من الخصائص أحكم انتظامه ويمكن للعلاقات القائمة بينها أن يعبر عنها بلغة الرياضيات »[٧] .

أثر هذا النظام الرياضي الكبير للعالم الذي وضعه نيوتن تأثيراً قوياً في خيال الطبقة المثقفة في أيامه ، وانتشر بسرعة مدهشة متمماً ما كان قد بدأه ديكارت . حتى لقد طبع كتابه التقني الصعب في « المبادىء » Principia ثماني عشرة مرة قبل عام ١٧٨٩ . وكانت الجامعات الإنجليزية تدرسه في آخر القرن السابع عشر . وعندما توفي نيوتن عام ١٧٢٧ دفن جثمانه بموكب ملكي . وربح برنوللي Bernoulli عام ١٧٣٤ جائزة الأكاديمية الفرنسية للعلوم تقديراً لرسالة وضعها عن نيوتن . وفي عام ١٧٤٠ منحت آخر جائزة لأحد المدافعين عن فيزياء ديكارت . وتأثر فولتير تأثراً قوياً بمذهب نيوتن أثناء زيارته لإنجلترا من ١٧٢٦ — ١٧٢٨ وعممه في فرنسا في رسائله الإنجليزية English Letters التي نشرت عام ١٧٣٤ وفي كتابه « مبادىء فلسفة نيوتن » Elements of the Newtonian Philosophy الذي نشر عام ١٧٣٨ . وساد نيوتن منذ ذلك الحين في فرنسا وإنجلترا على السواء . وأخذت المطابع تنشر سيلاً متدفقاً من التبسيط الشعبي لمذهبه خاصاً بأولئك الذين لم يكونوا قادرين على فهم كتبه الكلاسيكية . وقبلت بثقة صورته للعالم ونتائج أبحاثه . وعندما جاء عام ١٧٨٩ كان قد ظهر أربعون كتاباً بالإنجليزية عن « المبادىء » وسبعة عشر كتاباً بالفرنسية ، وثلاثة بالألمانية وأحد عشر باللاتينية ، وواحد

بالبورتغالية وواحد بالإيطالية ، وقد طبع عدد من هذه الكتب طبعات عديدة مثل كتب ديزاغوليبه Desaguliers وبنجمان مارتن Benjamin Martin وكتاب فرغسون Ferguson « محاضرات للسيدات والسادة » Lectures for Ladies and Gentlemen وكتاب الكونت الوغـروتي Count Alogrotti « النيوتونية للسيدات » Le Newtonianisme pour les Dames وأصبح اسم نيوتن رمزاً لما سمي بصورة آلة الكون العلمية ، وهي آخر ما توصل إليه في العلم ، وهي إحدى تلك المفاهيم « القبلية » التي قبلت من غير نقد وقررت إلى حد بعيد التفكير الاجتماعي والسياسي والديني في ذلك العصر بالإضافة إلى التفكير العلمي الدقيق . كان نيوتن هو العلم . وكان العلم هو المثل الأعلى للقرن الثامن عشر .

طريقة علم نيوتن

ومن هنا أصبح لطريقة العلم الفيزيائي الجديد كل الأهمية ؛ لأن الناس أخذوا يطبقونها في كل حقل من حقول البحث . وكما أن نجاح علم الحياة بتوجيه دارون قاد الى إدخال طريقته في جميع العلوم الاجتماعية ، ونجاح علم النفس القريب العهد قاد بدوره إلى تطبيق طرائقه على مستوى أوسع ، هكذا العلوم الاجتماعية التي تتجه دوماً بسبب عدم وجود طريقة أكيدة لها خاصة بها ، إلى العلم السائد لتقترض منه ، فقد كانت بكليتها في عصر التنوير خاضعة لأحكام الطريقة الفيزيائية الرياضية على وجه التقريب . ومن هنا كان فحص تلك الطريقة على غاية من الأهمية . ومع أن التجريب أدخل عليها وأصبح واحداً من أقسامها كما زادت أهميته في العلم بتقدم العصر ، فإن ما استعيد كان بأكثريته الساحقة استنتاجياً ورياضياً ؛ ويمثل هذا الاتجاه سبينوزا الذي رأيناه يحاول في كتابه الأخلاق أن يعالج أهواء الناس ودوافعهم كما لو كانت قسماً من نظام هندسي . ولم يكن العلم الجديد حتى ذلك الحين قد دفع بالناس لأن يهملوا المثل الأعلى التوماني والأرسطوطاليسي

في مجموعة من المعرفة قد تكون استنتاجية كلية معصومة عن الخطأ ومشكلة لنظام منطقي واحد كبير . بل جل ما حققه هذا العلم الجديد هو أنه غير نوع منهج البحث من الاعتماد على المنطق القياسي الأرسطوطاليسي إلى الارتكاز على القضايا الهندسية الاقليدية كما فعل ديكارت وسبينوزا . وهو علم كان يطلب منه أن يكون مؤسساً على عدد ضئيل من البديهيات الثابتة الصحة ــ كالهندسة ــ ينحدر منها كل قانون في الطبيعة بشكل استنتاجي .

ومما يميز المثل الأعلى العلمي في القرن الثامن عشر أنه مهما اعتمد على الاختبار لاستيحاء هذه البديهيات ولصياغة القوانين المعينة التي تحكم الحوادث ، فما من قانون كان يعتبر ثابتاً ونهائياً إلا بعد أن ينخرط في نظام استنتاجي كلي كهذا النظام . وقد أعطى نيوتن حافزاً قوياً لهذا المثل الأعلى عندما أثبت رياضياً أن قانون كبلر الاستقرائي في حركة الكواكب السماوية لا بد أن يستنتج من مبدأ الجاذبية العام . وفعل سحر الفيزياء الرياضية الظافرة بالناس فأخذوا في التفاؤل ، واعتقدوا أن مثل هذا العلم الكامل المعصوم عن الخطأ لا بد له أن يستنفد سريعاً جميع التجارب وأن يستغني عن كل دعوة إلى التجربة . فظهر عالم الواقع أبسط حينئذ . ولم يكن الناس قد كشفوا بعد أن البحث التجريبي يثير من المشاكل أكثر مما يحل لذلك كان من السهل أن يؤملوا بصورة سريعة بأسلوب لا تجريبي . وكان الجميع ــ باستثناء أولئك الذين كانوا يحققون بالتجريب كشوفاً جديدة في الفيزياء ــ يعتقدون مع ديكارت خلال العصر بكامله ــ أن أضمن أساس للحقيقة لم يكن في الاتجاه إلى بينة الحواس التجريبية المعرضة للخطأ ، والتي كثيراً ما ثبت خطؤها ، وإنما في الحدس الواضح للبديهيات الهندسية . فبوساطة الحدس نعرف بوثوق مطلق ، أن الكل يساوي مجموع أجزائه ، وأن الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين : وجرياً على ذلك يؤمل أن تكشف بديهيات كهذه في علم التحريك والأخلاق والسياسة والدين . حتى إن لوك الذي كان ينادي من بعض الوجوه ، بمفهوم مختلف للعلم كان يرجو أن يطبق

مثل هذا النظام الاستنتاجي في الدين والأخلاق . فالمذهب العقلي من النوع الهندسي كان هو الطريقة الشعبية الفكرية في عصر العقل .

وسنقتفي تأثير هذه الطريقة العلمية في العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً ونلحظ تأثيرها في كل حقل من الحقول . ويمثل روسو المثل العليا الشعبية الاجتماعية للعصر تمثيلاً نموذجياً . فقد ابتدأ من بعض البديهيات الأساسية كالقول بأن جميع الناس يولدون احراراً متساوين ، واستنتج منها نظاماً ثورياً في السياسة . وفعل مثله الاقتصاديون الفيزيوقراطيون ، الذين ابتدأوا من بديهيات الملكية ، الملكية الخاصة والحرية الفردية ، واستنتجوا منها علماً هندسياً في الاقتصاد . وقد نالت أمثال هذه المفاهيم نجاحاً هائلاً ، إذ أصبحت بمثابة ركيزة لقلب الأفكار القديمة والتمهيد لنظام أفسح مجالاً حراً للطبقة المتوسطة الناشئة . لكنها أثبتت في القرن التاسع عشر ، عجزها عن بناء نظام اجتماعي جديد وسببت إلى اليوم أضراراً لا توصف ، بسبب تجاهلها الكبير للحقائق القائمة في المجتمع البشري .

تقدم الطريقة التجريبية

ظلت العلوم الاجتماعية استنتاجية محافظة . أما العلوم الفيزيائية فقد زاد اعتمادها على التجريب ومهدت الطريق لما تم في القرن التالي من الالتفات إلى طرقها الاستقرائية الجديدة والاستعانة بها . وكان غاليليو قد شدد على التحليل التجريبي للحوادث الطبيعية كأساس للقانون الآلي بكامله وكمحك نهائي له . حتى ديكارت الذي كان له من الفضل على هذا المذهب العقلي أكثر مما كان لأي إنسان آخر ، كان شديد الوعي لضرورة الاعتماد على التجريب في هذين الحقلين ، مع أنه أمل أن يكون العلم المكتمل استنتاجياً . وقد قام نيوتن نفسه ، بوحي من ديكارت الرياضي وبويل التجريبي ، بتوفيق بين هذين العنصرين . وكانت طريقته تستند على تحليل الحقائق المشاهدة بغية التوصل منها إلى مبدأ أساسي ، ثم استخراج النتائج الرياضية

لهذا المبدأ ، ثم التثبت أخيراً بالملاحظة والتجربة أن ما يستنتج منطقياً من المبدأ يتفق مع التجربة . والحقيقة أن نيوتن يتميز بالحذر الذي يتمثل في تشديده بأن الايمان بتأويل الطبيعة رياضياً يجب أن يخضع للتجريب في كل خطوة حتى يمكن التثبت منه . ويعارض نيوتن في الصورة الكونية التي رسمها ديكارت مشدداً أن مثل هذه الفرضيات التأملية لا مكان لها في العلم الدقيق . فالمبادىء الصحيحة يجب أن تستنتج من الظواهر المشاهدة ذاتها . « وما يستنتج من الظواهر يجب أن يدعى فرضية . والفرضيات سواء كانت طبيعية أو ميتافيزيقية ، وذات صفات خفية ، أو آلية لا مكان لها في الفلسفة التجريبية . والقضايا الخاصة في هذه الفلسفة تستنتج من الظواهر المشاهدة ثم تصبح عامة في ما بعد بالاستقراء »[8] وهو يوضح في قاعدته الرابعة للتفلسف أنه بالرغم من أن العلم يتألف من قوانين تبين سلوك الطبيعة الرياضي وحده ، مما يجعل العلم تعبيراً رياضياً دقيقاً لوقائع العالم الطبيعي ، فإن الاتفاق مع الواقع المشاهد يجب أن يظل هو المقياس الأخير لهذا التعبير . « علينا أن نتحرى في الفلسفة التجريبية القضايا التي تجمع بوساطة الاستقراء العام من الظواهر المشاهدة بدقة خاصة أو ما يقرب منها ، وذلك بالرغم من أية فرضيات معاكسة يمكن تخيلها ، إلى أن تقع حوادث أخرى إما أن تجعل تلك القضايا أكثر دقة أو تجعلها عرضة للاستثناءات »[9] . وهكذا نجد لدى نيوتن نفسه إقراراً واضحاً بالأهمية المتزايدة للتحقيق التجريبي . مع أن أكثر تطبيقات طريقته على غير الفيزياء كانت تميل إلى إهمال هذا الحذر .

لكن القرن الثامن عشر شهد أيضاً نشوء أبحاث علمية جديدة في حقول أصبحت للمرة الأولى أوسع من تلك النواحي المبسطة في الطبيعة التي تعالجها الفيزياء . واتجه الأفراد إلى جمع مجموعة كبيرة من الحقائق الملموسة الوصفية عما في العالم من الأشياء ، وكانوا على الأغلب يكتفون بجمعها وتصنيفها . وظلت هذه المعلومات هي الأساس الذي لا يمكن الاستغناء عنه للفرضيات الكبيرة التي تميز بها العلم في النصف الأول من القرن التاسع عشر . تلك

الفرضيات التي لم يتمكن سوى الجيل الأخير من إدخالها في النظام الفيزيائي الرياضي العام. وكما كتب ديدير Diderot في الجزء الأول من الموسوعة عام ١٧٧٥ « يبدو كأنما عقول الناس قد انساقت في حركة عامة صوب التاريخ الطبيعي، والتشريح، والكيمياء، والفيزياء التجريبية »[١٠]. وما سمي تساهلاً « بالتاريخ الطبيعي » أصبح واسع الشعبية. وأخذ الأفراد الذين راحوا يدعون المعرفة العلمية، كفولتير Voltaire ومختلف « الحكام المتنورين » في ذلك العصر، أخذوا يجمعون في مكاتبهم نماذج من النباتات والطيور والمتحجرات والصخور وما أشبه ذلك. فعلماء الطبيعة أمثال بوفون Buffon الذي كان « تاريخه الطبيعي الكبير » Natural History في منتصف القرن الثامن عشر مقابلاً في هذا العصر لكتاب ويلز H. G. Wells « هيكل التاريخ » The Outline of History، ولامارك Lamarck محافظ حديقة النباتات في باريز، وكوفييه Cuvier عميد « مدرسة الحقائق » وسانت هيلير من زملائه Saint-Hilaire ولينياس Linnaeus المنظم الكبير لعلم النبات، كانوا جميعاً لا يعرفون الكلل في جمع النماذج وتصنيفها. وقام علماء طبقات الأرض كفرنر Werner وهاتون Hutton ووليام سمث William Smith برسم خرائط الصخور، ووضعوا الأسس لنظريات لايل Lyell العظيمة الأهمية في العصر التالي. إلى هنا أيضاً ترجع الأسس الحقيقية للكيمياء التجريبية. فقد أعلن كافنديش Cavendish عام ١٧٦٦ أنه اكتشف الهيدروجين، وعام ١٧٨٤ أعلن تمكنه من إحداث الماء تركيبياً. وعزل روثرفورد Rutherford عام ١٧٧٢ النيتروجين. واكتشف بريستلي Priestly عام ١٧٧٤ الأوكسجين. أما لافوازييه فإنه باستعماله المستمر للميزان الدقيق، أسس علم الكيمياء الكمية ووزن الأوكسجين والحامض الفحمي بدقة. وهكذا مهد الطريق لدالتون Dalton في مطلع القرن التالي لكي يضع النظرية الذرية على أساس رياضي نهائي مفتتحاً بذلك البحث الكيميوي الحديث.

وأخيراً أصبحت ملاحظة الطبيعية بعناية ، كما أصبح التجريب الدقيق موضع احترام كالفيزياء الرياضية . كتب بوفون داعياً إلى مثل هذا التحري يقول : « إن العلم الصحيح الوحيد هو معرفة الوقائع . والحقائق الرياضية إنما هي حقائق تعريف فحسب وهي اعتباطية تماماً عكس الحقائق الطبيعية »[11] . وهيوم يرمز إلى هذا التحول من روح القرن السابع عشر إلى روح القرن التاسع عشر حين يصر أن ضد كل حقيقة واقعية أمر ممكن ، وأن أي مقدار من التفكير الاستنتاجي بالاستناد إلى المبادىء الأولى لا يستطيع أن يقرر سلفاً السياق الذي ستتبعه الطبيعة . إن التفكير التجريبي وحده هو الذي يستطيع أن يقرر حقائق الواقع . والاختبار وحده هو الذي يعلم الناس أن النار تحرق وأن الماء يطفىء . وجميع رياضيات العالم لا تساعد شيئاً في معرفة مثل هذه الحقائق . والحقيقة أن العقل ذاته يبنيه الاختبار . حتّى لقد شعر عالم فيزيائي كهولباخ Holbach عام ١٧٧٠ « أن الملكة التي لدينا والتي بها نكتسب التجربة ونتذكرها ، ونعيد للذاكرة نتائجها ، تشكل ما نشير إليه بكلمة العقل . وبدون التجربة لا يكون العقل أبداً »[12] .

كان أبرز من شرح نظريات الطريقة التجريبية في عصر العقل ديديرو ناشر الموسوعة الفرنسية الكبرى التي ظهرت بين ١٧٥١ و ١٧٧٧ . وكانت الكتاب البارز الذي عمم بين الناس جميع الأفكار العلمية الجديدة . ثم إن كتابه « أفكار في تأويل الطبيعة » Thoughts on the Interpretation of Nature الذي ظهر عام ١٧٥٤ يستحق أن يصنف مع كتاب باكون « المعيار الجديد » Novum Organum ومع كتاب ديكارت « بحث في المنهج » Discours de la Méthode باعتباره كتاباً كلاسيكياً في الطريقة العلمية .

« لدينا ثلاث وسائل رئيسية : ملاحظة الطبيعة والتفكير والتجريب . فالملاحظة تجمع الحقائق والتفكير يربطها بعضها الى بعض والتجريب يستوثق من نتيجة الترابط ... لقد ميزنا بين نوعين من العلم هما : النوع التجريبي

والنوع العقلي . على أعين الأول غشاوة ولذا فهو يسير متلمساً طريقه ، ويتمسك بكل ما يقع بين يديه ، ويجد أخيراً أشياء ثمينة يسعى لأن يخلق مشعلاً منها . ولكنه لم يستفد من مشعله هذا قدر ما استفاد خصمه من تقدمه الحذر ، وهذا ما كان واجباً حصوله . فالتجريب تتكاثر حركاته إلى ما لا نهاية . فهو في فعل دائم ، وهو يبحث عن الظواهر حين يبحث العقل عن المقايسات . والعلم التجريبي لا يعرف ما سيتم أو ما لن يتم كنتيجة لعمله . لكنه لا يتوقف عن العمل . ومن جهة أخرى يزن العلم العقلي الإمكانيات ، ويلفظ الأحكام ، ويقف عند ذلك . فهو يقول بجرأة « لا يمكن أن يتحلل النور » أما العلم التجريبي فيسمع ويظل صامتاً لأجيال كاملة ، ثم يعرض المنشور فجأة ويقول « لقد تحلل النور »[١٣] .

لكن ديديرو قلل من أهمية الرياضيات حتى في البحث التجريبي قال : « نحن على عتبة ثورة كبيرة في العلوم . وإذا حكمنا بالاستناد إلى ما يبدو من ميل عند أكبر المفكرين للأخلاق ، والآداب ، والتاريخ الطبيعي ، والفيزياء التجريبية فإني أجرؤ على التنبؤ أنه لن يبقى في أوروبا ثلاثة رياضيين كبار بعد انقضاء مائة سنة . وأن العلم سيقف حيث تركه علماء أمثال برنولي Bernoulli واويلرز Eulers وموبرتوي Maupertuis وكليرو Clairaut وفونتين Fontaine ودالامبير D'Alemberts . فسيتم بناء أعمدة هرقل ولا يذهب الناس إلى أبعد من ذلك . وسيخلد أعمالهم في الأجيال المقبلة كأهرامات مصر التي توقظ فينا بضخامتها وما نقش عليها من حروف هيروغليفية ، فكرة رهيبة عن قوة الرجال الذين بنوها وعن مواردهم »[١٤] .

لقد كان ديديرو هو الذي أنقذ فرنسيس بيكون Francis Bacon من الإهمال الذي لحقه مدة قرن من جراء بغضه للرياضيات وخلق الأسطورة القائلة بأنه هو المؤسس الحقيقي للطريقة العلمية الجديدة . وترجع شهرة بيكون الى أيام هذا الاهتمام الجديد بالبحث التجريبي . وكان ديديرو نفسه مقتنعاً بوجهة نظر بيكون وشديد الاهتمام بتطبيق المعرفة

العلمية عملياً لتأمين الرفاه المادي للانسان . ولعل أبرز ناحية في موسوعته هي الطريقة التي طرح بها جانباً الاهتمامات الفكرية التقليدية وشدد على الفنون الآلية والصناعات ، ولما كانت التطورات الصناعية قد بهرته فقد كان يصرف أياماً في دكاكين الصناع يرسم صوراً لكل نوع من أنواع التقنية التطبيقية للوحات الأحد عشر مجلداً ، التي أحدثت ذلك الانطباع القوي على مشتركيه . كانت روحه روح الثورة الصناعية التي أخذت تظهر في بريطانيا .

وعلى ذلك نشأ مثل أعلى علمي جديد من هذه الناحية التجريبية للطريقة العلمية يختلف عن المذهب العقلي الرياضي السائد . ومع أنه لم يسيطر على خيال العاملين في العلوم الاجتماعية الجديدة ــ باستثناء أفراد قلائل بارزين من أمثال هيوم ــ لكنه كان مقدراً له مع ذلك أن يؤدي عند انقضاء العصر إلى ثورة جديدة في هذه العلوم أيضاً ، ويفتح السبيل لروح القرن التاسع عشر وطرائقه في علم الإنسان . وأخذ هذا المثل الأعلى العلمي الجديد في القرن الثامن عشر اسم المذهب التجريبي . وتبناه كانط Kant في نهاية العصر وأعطاه اسماً جديداً هو مذهب الحوادث . ومجده القرن التالي بعد أن نعته كونت بالمذهب الوضعي . مما لا ريب فيه أن هذه الاتجاهات الثلاثة اختلفت كثيراً فيما بينها . لكنها اتفقت على نوع من المعارضة الأساسية للمثل الأعلى الرياضي العقلي الذي قلنا إنه كان مسيطراً إجمالاً خلال القرن الثامن عشر وساعياً لأن يحقق تكيفاً ينسجم إلى حد كبير مع طرائقه ونتائجه التي أقر لها بالنجاح .

مشكلة المعرفة والمثل الأعلى العلمي الجديد

نصل هنا إلى مشكلة فكرية تعتبر من أشد المشاكل صعوبة ومناقضة في تاريخ الفكر . فالمفاهيم والطرائق التي كان يستعملها الباحثون العلميون للظفر بعوالم جديدة من الحقائق والقوانين ــ مهما كانت أسسها النهائية

والنظرية ــ كانت دون ريب بالغة النجاح في تمكين الناس من السيطرة على محيطهم الطبيعي واستخدامه . غير أن هذه الطرائق ذاتها أرغمت المفكرين أن يثيروا سؤالاً حول هذه المعرفة العلمية الجديدة وموضوعها الحقيقي وعلاقتها الواقعية بعالم زعمت أنها تصوره . ولم يعترض أحد على ما في هذه المعرفة من نفع وأهمية وآفاق لا تحد ، ولم يدع الناس فرصة الهواجس والمخاوف التي ساورتهم حول طبيعة العلم وأسسه في أن تعوقهم عن متابعة هذا العلم بنشاط عظيم ، طالما كانوا مرغمين على الاقتناع بأنه لا بد أن يكون له مقدار كبير من الصحة الواقعية . لكن العصر ذاته الذي شهد مثل هذا النمو البالغ في المعرفة العلمية ، قد ساوره هم عميق ناجم عما اختبره من الصعوبة في أن يفهم كيف يمكن أن يتسنى للعقل الإنساني أن يدرك هذا العلم ويحيط به إحاطة واضحة . وقد يمكن تفسير هذا التناقض الى حد ما إذا أدركنا أن العلماء يحاولون اكتشاف نوع من المعرفة كانت طرائقهم في ذاتها تجعل الوصول إليه أمراً مستحيلاً : فقد كانوا يحاولون بالطرائق العلمية الحديثة التوصل الى نظام مطلق للحقيقة مستقل تماماً عن أية حدود للقوى العقلية التي يمتلكها الإنسان ، وهو مخلوق بيولوجي ناقص في أساسه . وبكلمة أخرى كانوا يحاولون الوصول إلى الفهم والتفسير الشاملين الكاملين اللذين لا يتسنيان إلا لله ، بطرق يمتلكها كائن ليس إلهاً ولكنه حيوان عاقل . كان مثلهم الأعلى ما يزال نظاماً قائماً على الوحي السماوي مع أنهم طرحوا طريقة الوحي . فقد وجدوا المعرفة ، وكانت معرفة صحيحة على وجه التأكيد . ولكن اتضح لهم على التدريج وبشكل مؤلم ، أن المعرفة التي كان يمكنهم أن يجدوها والتي كانوا يجدونها بالفعل هي نوع من المعرفة مختلف عما كانوا يظنون أنهم واجدوه . أما إذا تساءلنا عن نوع هذه المعرفة لوجدنا أن الناس مختلفون في أمره حتى في يومنا هذا . لكنهم كانوا مضطرين للتسليم بأنها لم تكن مطلقة ولا مستقلة عن الطبيعة البيولوجية التكيفية الخاصة بالحيوان الإنساني . ولقد احتاج الأمر إلى أكثر من مرور قرنين على الطريقة العلمية

المعدلة ، لتفرض مفهوماً معدلاً للمثل الأعلى في المعرفة العلمية ، والغاية لم تبلغ بعد . ولكن إن كان لنا أن نفهم الغموض والمساعي المبهمة التي قام بها الناس خلال ذلك العصر يجب أن نحاول الصعب من تقفي آثار التغيرات في ذلك المثل الأعلى العلمي . إن أمراً واحداً فقط ظل أكيداً : وهو أن الناس كانوا يستكشفون معرفة هامة نافعة وأن أساليبهم كانت ناجحة . أما لماذا كانت ناجحة ، وماذا كشفت ، فأمور لم توضح نهائياً بعد .

نشأ الاضطراب في بادىء الأمر لأن غاليليو وديكارت بصورة أكثر انتظاماً منه ، وهما اللذان كشفت لهما طرائقهما عالم مادة متحركاً وخاضعاً لقوانين رياضية ، لم يجدا في ذلك العالم مكاناً لما كان يعتقد أنه نفس الإنسان وعقله . وكان وراءهما التقليد الإغريقي والمسيحي الطويل القائل بوجود ذات تامة ضمن الجسد الإنساني تراقب بشكل منفعل ما يجري في العالم كما يراقب المتفرج صوراً سينمائية متحركة ، وأن المعرفة في أساسها هي في رؤية هذه الصورة التي تشبه العالم . وهذه الملاحظة المنفعلة تكون التجربة ، التي إذا شخص العقل صوبها أدرك أشياء الطبيعة وحوادثها . كان هدف العلم أن يفهم القصد من وجود الأشياء على الشكل الموجودة عليه . أي أن يكشف منافعها في الاقتصاد الطبيعي .

ولم تنشأ صعوبات طالما أن العلم في مضمونه ظل أرسطوطاليسياً على هذا الشكل ، وظلت الأشياء تفترض أن تكون تماماً كما تبدو صورتها للعقل : فالماء مثلاً كان سائلاً رطباً عديم الشكل له حرارة معينة تنتج عنه فوائد جمة واضحة لا بالنسبة للانسان فحسب ولكن بالنسبة للأشياء الأخرى التي يلمسها . لكن غاليليو كشف عن عالم جديد : وبدا الماء الآن على أنه ليس شيئاً آخر سوى عدد من ذرات مادية تتبع حركتها قوانين معينة وليس من صلة بين منافعه وبين البحث العلمي . فإذا لم تعد صفات الرطوبة والبرودة وأشباهها ، ومنافع الماء ، من خصائص الماء ذاته وجب إذن أن تكمن لا في الماء بل في العقل الذي ادرك الماء . وقاد ديكارت الطريق دافعاً جانباً بهذه

الصفات المضايقة لعالم الطبيعة الرياضي ، إلى شيء مستقل كل الاستقلال ومتميز كل التميز ، وهو العقل ، الذي جعل منه نوعاً ثانياً من الجوهر كان يستخدمه كالمستودع فيلقي فيه أية عناصر في التجربة لم تجدها الفيزياء في الطبيعة الميكانيكية . ولما كان مهتماً بالبحث عن خصائص الطبيعة الرياضية ، وكان يعتقد أن معرفة تلك الطبيعة في المحط الأخير ترتكز لا على التجربة ، وإنما على بدهيات الهندسة وعلم التحريك التي يدرك صحتها العقل بنوع من الحدس – فلم يزعجه بشكل خاص ما نجم عن استعمال هذه الطريقة من تمايز بين العالم الذي يصفه العلم وصورته التي يراها العقل بالتجربة بجميع صفاتها ومنافعها وأهدافها . وكان مهتماً لإقامة الدليل على أن هذه البدهيات والنظام المشتق منها قد تضمنت الخطة التي بني العالم عليها . وحاول أن يظهر ولكن بدون نجاح بأن إلهاً حكيماً عاقلاً خلق عقل الإنسان بحيث ان ما يحسه بصورة حدسية صحيحاً ، يمكن الاعتماد عليه في التجربة الواقعية . أما من جاءوا بعده وخاصة سبينوزا فقد أهملوا محاولة البرهان على هذا الاتفاق وافترضوا بجرأة أن ترتيب الأفكار العلمية عند الناس هو في طبيعة الأشياء مماثل تماماً لترتيب الأشياء في العالم . لكن الهوة بين العقل الملاحظ – وهو نوع من الجوهر – وبين العالم الذي يصفه العلم – وهو نوع آخر مختلف تمام الاختلاف ازدادت وضوحاً . فالصورة التي يدركها العقل بالتجربة ، والعلم الحقيقي الذي تصوره الفيزياء ظهرا مختلفين تمام الاختلاف . فكيف يستطيع العقل إذن أن يكون واثقاً بأن فيزياءه كانت معرفة أصيلة للعالم الذي يعيش الإنسان فيه ؟ فإذا كان جل ما يدركه العقل صورة لا تشبه الصورة التي يحاول العلم إقناعه بصحتها فكيف يثق بذلك العلم ؟ ويبدي التأكيد الجريء بأن الاثنين يتطابقان أساساً ضعيفاً ليقوم بنيان عليه .

كان الجيل الثاني من الديكارتيين شديد الاقتناع بضرورة الاعتماد المستمر على التجربة وشهد أفكاراً عديدة سبق أن قبل الحدس صحتها ثم حطمتها التجربة ، فلم يقبل هذا التأكيد باتفاقهما . والمشكلة البالغة الأهمية

بالنسبة إليهم كانت في ملء الهوة بين الصورة القائمة أمامهم وبين معرفة الفيزياء . وجاء جون لوك ، وهو مؤمن بديكارت وبأهمية التجربة معاً ، فكتب بحثه الشهير « في العقل الإنساني » وتناول فيه هذه المشكلة الرئيسية حول أصل العلم ، ومداه ومقدار اليقين فيه . وأثار جدلاً قوياً ضد المفهوم الديكارتي القائل بأن أصله يقوم على البدهيات الرياضية ، مظهراً بسهولة أن مثل هذه البدهيات لا وجود لها في مثل هذا العالم الواقعي ، وان المبادىء الأولى يجب أن تتأتى من ملاحظة حقائق التجربة . ولكن لما كان ديكارت قد أرجع إلى العقل جميع هذه الحقائق ، مخرجاً إياها من عالم الطبيعة ، فقد انساق لوك إلى الخطوة البالغة الأهمية حين أكد أن التجربة هي عقلية بالدرجة الأولى لا طبيعية ، وأن صورتها هي داخل العقل ذاته . وطبيعي أن ذلك أدى إلى معضلة لا تحل . إذ كيف يستطيع العقل أن يخرج من ذاته إلى عالم فيزيائي رياضي حقيقي ، على حين أنه مسجون إلى الأبد داخل جدرانه ؟ وكيف نستطيع الذهاب من الإحساسات إلى الفيزياء ؟ ولما كان شديد الاستقامة ليدعي أنه وجد حلاً حيث لا يوجد حل في الحقيقة ، انتهى لوك إلى غموض يائس في محاولته المستحيلة ، ليوفق بين مفهومه لطريقة المعرفة التي تبتدىء داخل العقل ، وبين مثله الأعلى الديكارتي بوجود فيزياء رياضية يقينية تصف الطبيعة . وكانت نتيجته الموقتة أنه لا يمكن التوصل إلى مثل هذا العلم ، وأن أكثر ما يستطيع المرء أن يصل إليه معرفة يرجح صدقها . وهو نور ضئيل يكاد بصعوبة يكفي ليسدد خطوات الناس في سلوكهم .

وهكذا اندفع القرن الثامن عشر ساعياً لإيجاد علم مهما يكن عملياً ونافعاً ، فإنه بعد أن أخضع للفحص والنقد أخذ يتداعى ليصبح مجرد خلق من صنع الخيال قد تكون له علاقة بالعالم المنفصل عن عقل الإنسان أو لا تكون . أما المحاولات التي أجريت لسد الهوة فقد أثبتت أننا إذا ابتدأنا من افتراضات لوك فلا بد أن ننتهي إلى كانط . وأنه مهما كان مقدار اليقين في العلم الذي لدينا فهو لا يلقي أي ضوء على البناء الأساسي للعالم . وبكلمة أخرى

إن عقل الإنسان لا يستطيع أن يعرف حقيقة العالم كما هو ، هذا إذا كان هنالك مثل هذا العالم المنفصل عن عقل الإنسان . والطريقة الوحيدة الممكنة لمثل هذا العلم ، تحطم أي أمل في أن يدرك موضوعه المفترض مع أننا قد نعثر على نور ذي قيمة ونحن نقوم بهذه المحاولة . ولم يبد أن الصعوبة تتناقص إلى أن نشأ علم الحياة في القرن التاسع عشر ، فأعطى الناس مفهوماً مختلفاً في العقل والتجربة . فإذا نظرنا إلى الإنسان كمخلوق بيولوجي ناشط في تكييف نفسه مع محيطه الخارجي ، وإذا نظرنا إلى التجربة لا كصورة في العقل ، بل على أنها مثل هذه العملية في التوفيق ، وإذا نظرنا إلى المعرفة لا كنسخة للعالم الحقيقي ولكن كعلاقة أكيدة بين الجسم العضوي ذي الذكاء وبين محيطه ، عند ذلك تتحول المشكلة ، حتى إذا عرضت بتعاريف جديدة بدت ممكنة الحل .

ليس من الضروري أن نعيد هنا سرد قصة الكفاح الذي حاول الناس بوساطته التخلص من هذا التعقيد . ولكن يكفي أن نقول إنهم أخذوا تدريجياً يحسون أن موضوع العلم كما حدده ديكارت ، أي معرفة العالم الحقيقي كما هو في الواقع ، كان مستحيلاً وموجهاً توجيهاً خاطئاً ، وأن العلم يجب أن يحصر ذاته فيما يمكن التثبت منه بوساطة التجربة . وهذا يعني أنه إذا كانت التجربة صورة – محركة في العقل ، فالعلم عندئذ هو وصف لتلك الصورة ، وترتيب للعناصر العقلية وتتابعها في الزمان ، وأنه لا يمكننا إقامة الدليل رياضياً أن هذه العناصر يجب أن يتبع بعضها البعض بالشكل الذي يبدو لنا ، وإنما يجب أن نقتنع بكشف نظام هذا التتابع ، وبكلمة أخرى إن مقدرتنا على صياغة فيزياء رياضية من هذه العناصر إنما هو عارض سعيد . ويشار إلى هذا البرنامج أحياناً بالظاهرية وهو المذهب الذي يشدد في الاعتقاد بأن الأشياء والحوادث هي « ظاهرية » أو صور لا أشياء حقيقية . ويشار إليه أحياناً بالمذهب التجريبي الذي يشدد في أصول المعرفة في تجربة كهذه . ويشار إليه أحياناً أخرى بالمذهب الوضعي . الذي يزعم أن موضوع

العلم يجب أن يكون ما يمكن أن نعرفه بصورة وضعية فقط ، أي العلائق بين الظواهر الملاحظة . وأحياناً باللأدرية التي تعلن أن كل معرفة بعيدة لحقيقة مستقلة يجب أن تظل مجهولة من الإنسان .

قبل معظم رجال العلم هذا المثل الأعلى العلمي حتى يومنا هذا . لكنهم فقدوا على التدريج اهتمامهم في نوع العالم الذي فكر ديكارت أن علمه يقوم بوصفه . واقتنعوا بعالم يمكن أن يكشف بالتجريب وبعلم يصوغ نواميس ذلك التجريب ، واجدين في ذلك الحقيقة الوحيدة التي يجب أن تكون موضع اهتمام الباحث . لذلك كانت النتيجة أنه بينما ظن الناس في بادىء الأمر أنهم يغيرون موضوع علمهم ويطرحون عالماً حقيقياً من أجل صورة للعالم ، فقد أخذوا يتحققون الآن أنهم يغيرون طبيعتـــه من نظام رياضي استنتاجي بالضرورة يستطيع تفسير علل الأشياء إلى وصف للحوادث التي يمكن أن تقع في حياة حيوان ذكي ، صيغ بشكل رياضي ولكنه استنبط بالتجربة . كان العلم في القرن السابع عشر عقلياً يستنتج الحوادث من البدهيات . وأصبح في القرن الثامن عشر تجريبياً يصف تتابع الصور كما تعرض ذاتها في التجربة . وأصبح في القرن التاسع عشر اختبارياً عاملاً ومؤثراً في محيط بيولوجي .

حملة التجريبيين على التقليد

ومع أن هذا المفهوم المتغير في طبيعة العلم لم يتغلغل في جميع الحقول حتى أيام هيوم وكانط قرب نهاية عصر التنوير ، وحتى ذلك الوقت ظلت العلوم الاجتماعية الشعبية محافظة تسير ببطء منتهجة الطريقة القديمة ، فقد أحدث هذا المفهوم بعض النتائج البالغة الأهمية . ذلك أن التجريبيين الذين اتبعوا لوك وسيطروا على أوروبا بهجوم خاطف كانوا نقاداً بالأساس : وهم إذا وقفوا وجهاً لوجه أمام مجموعة من العقائد التجريبية التي كانوا ينكرونهـــا بعمق وخاصة في الدين والأخلاق والسياسة فقد استعملوا طريقتهم ليرموا بالتقاليد

جانباً وليمهدوا الطريق لأفكار أفضل وأحدث . وكانوا جميعاً مصلحين نشيطين حاولوا أن يزحزحوا الثقل المرهق للماضي بأن يكشفوا التاريخ الطبيعي لمنشأ الأفكار ونموها في العقل وارتباطها بالاعتقادات والتقاليد البالية التي كانت محل الاعتراض . وجربوا أن يظهروا الأساس اللاعقلي للأشياء التي كرهوها . لكنهم حين أرادوا بناء اعتقادات جديدة وجدوا أنفسهم في الغالب ، مرغمين على أن يعتمدوا على الطريقة العقلية من جديد . وقد قام هيوم بعقله الثاقب موضحاً أن الطريقة التي تستطيع أن تهدم الاعتقادات اللاعقلية التقليدية يمكن استعمالها بذات الشدة لانتقاد ما يحل بديلا عن هذه الاعتقادات « طبيعياً » كان أو « عقلياً » . وقد بقي للقرن التاسع عشر أن يجرب الطريقة البنائية الوحيدة الممكنة وهي التجريب الصبور الدقيق والتحقق من الفرضيات . أما في عصر العقل فقد استعمل فولتير المذهب التجريبي ليهدم الدين القائم على الوحي والملكية المطلقة والتقشف المسيحي ، واستعمل فولتير ذاته « العقل » ليبني لاهوتاً « عقلياً » وحقوقاً « طبيعية » وقانوناً أخلاقياً « طبيعياً » . ويبدو هذا على حد من التناقض . ومع أنه من السهل أن نرى الآن السبب في انسياق القرن الثامن عشر بكامله له ، فقد كان تناقضاً على أي حال .

أما النتائج الأخرى لهذا الاتجاه التجريبي فقد كانت أقل قيمة . فقد فصل علم النفس عن علم الحياة وأصبح عبارة عن دراسة عقيمة مجربة للحالات العقلية وتحليلها وربطها . ولما بدت كل معرفة وكأنها في أساسها من صنع الإنسان ، أو بالأحرى من صنع العقـــل أكثر مما هي من نسج الحقيقة ، فقد ضعفت الثقة في إمكانية أية مبادىء أخلاقية أو دينية . وأصبح التشديد على أهمية الاعتقاد أكثر منه على الحقيقة ، واعتبر خيراً وصحيحاً كل ما يرضي حاجات الطبيعة الإنسانية . وعولج العديد من المشاكل بالاستناد إلى علم نفس انفعالي أكثر منه بالاستناد إلى علم حياة فاعل تجريبي .

ومع أن لوك يعتبر رمزاً لهذا الموقف التجريبي الذي كان يناضل ضد

المثل العلمي القديم فإن هيوم السكوتلندي هو دون ريب أكبر رسل التجريبية في نواحيها المفيدة والضارة معاً. وهو يجمع بين الإدراك الفائق لطبيعة البحث العلمي الجديد وطريقته والمفهوم المعاصر للنزعة العقلية الخائبة وهو موزع بين الجد والتشكك في أن موضوع العلم ليس العالم الحقيقي بل صورة هذا العالم في أدمغة الناس. وهو يبدو أحياناً وكأنما يهمل حقاً تمييز القرن الثامن عشر بين عالم حقيقي وصورة له ويعتبره تمييزاً عديم المعنى. ويحس أن العالم الذي يستطيع الإنسان أن يعرفه بالتجربة فيه من الحقيقة ما يكفي لجميع الأغراض الإنسانية. وهو يذهب إلى القول بأنه ما من معرفة تستطيع أن تدعي الصحة إذا لم يكن لها أساس سابق من الانطباعات الحسية. وبوسعنا أن نتخيل ما ينتج عن تطبيق مثل هذا السيف القاطع. فاللاهوت والأخلاق العقلية، والعلم الديكارتي، تداعت كلها أمام ضرباته. حتى إذا انتهى مما يريد خلص إلى القول بشكل حازم: «إذا استعرضنا المكاتب ونحن مقتنعون بهذه المبادىء. فأي خراب سنعمله فيها؟ ولو أخذنا بين أيدينا أياً من كتب اللاهوت أو الكتب المدرسية في ما بعد الطبيعة مثلاً، ورحنا نتساءل: هل يتضمن أي تفكير مجرد حول الكمية أو العدد؟ كلا. هل يتضمن أي تفكير تجريبي حول حقائق الواقع والوجود؟ كلا، فلنقذف به في النار لأنه لا يمكن أن يتضمن إلا السفسطة والأوهام»[١٥]. لكن ما ظهر في هذه الحقول هداماً فحسب كان في حقل العلم وسيلة قوية للتطهير. وبالاستناد إلى المقاييس ذاتها أهملت القوة والطاقة والضرورة العلمية، وجميع التفسيرات العقلية لما يجب أن يكون، والعلة في وجود الأشياء على الشكل الموجودة عليه وفعلها. ولم يبق للعلماء إلا أن يصفوا علاقات التجربة الواقعية. فالإنسان لا يستطيع أن يفسر شيئاً وجل ما يستطيع فعله أن يلاحظ ويحقق.

المثل العليا العلمية في عصر العقل

لكننا إذ نجد أن المذهب التجريبي قد توصل إلى مثل هذه النتائج يجب

أن لا نفترض أنه أعاق بصورة جدية البناء الضخم لآلة العالم التي رسمها نيوتن ، رغماً عن إثارته شكوكاً حول وجود تلك الآلة بمعزل عن التجربة الإنسانية . وطالما يعيش الإنسان فهو يعيش في عالم آلي كهذا . أما ما كان العالم بالنسبة لله فهو أمر قليل الأهمية . كذلك لم يؤثر المفهوم المتغير لتحديد موضوع العلم في الخطوط الرئيسية لهذا العالم . وإذا كان عالم العلم عالماً إنسانياً فهو ما زال يحتوي كواكب تدور ، وقوانين في الحركة والجاذبية ، لا تغير ، بل قد لا يمكن تغييرها . لقد اعتقد جميع المفكرين خلال القرن الثامن عشر أن مشهد الحياة الإنسانية يتم وسط نظام للطبيعة كبير ثابت وهندسي وآلي . وهو عبارة عن آلة ضخمة تكرر ذات الأدوار الثابتة في حوادثها . وكانت المثل العليا التي يدينون لها ويحكمون بموجبها على جميع المفاهيم الإنسانية هي الطبيعة والعقل .

أما الطبيعة فلم تكن تعني عالم الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان ، كما تعني لنا بالغالب في هذه الأيام ، بل هي كامل النظام العقلي للأشياء ، بما في ذلك الإنسان الذي هو أهم جزء فيه .

يخدع الإنسان نفسه دائماً حين يهمل التجربة ليتبع نظماً خيالية . فهو من عمل الطبيعة . وهو موجود في الطبيعة . وهو خاضع لقوانينها . لا يستطيع أن يخلص نفسه منها . وإنه لمن العبث أن يحاول عقله الذهاب وراء العالم المنظور . فهنالك ضرورة ملزمة ترغمه على الرجوع . لأنه لا يوجد بالنسبة للكائن الذي شكلته الطبيعة ، والذي تحيط به قوانينها ، شيء وراء ذلك الكل الكبير الذي هو جزء منه والذي يحس بفعله وأثره . فالكائنات التي يصورها خياله على أنها فوق الطبيعة ، أو متميزة عنها ، هي عبارة عن خيالات تشكلت دائماً على صورة ما كان قد سبق أن رآه . بل يستحيل عليه استحالة تامة أن يكوّن أية فكرة صحيحة عن المكان الذي تشغله أو عن شكل تصرفها . إذ لا يوجد بالنسبة إليه ، ولا يمكن أن يوجد شيء خارج تلك الطبيعة التي تضم جميع الكائنات ... فالكون ، تلك المجموعة الواسعة من كل شيء

موجود ، لا يظهر منه سوى المادة والحركة . ولا يقدم هذا الكل لتأملنا من موضوع سوى تسلسل هائل لا ينقطع من العلل والمعلولات ... فالطبيعة إذن في أكثر معانيها اتساعاً هي الكل الكبير ، الذي ينشأ من تجمع المادة تحت مختلف تراكيبها ، مع كثرة مختلفة من الحركات يعرضها الكون لأبصارنا[١٦].

وهكذا لم يعد الناس ليروا في الكون فوضى وغموضاً . بل آلة عقلية في أساسها ومتسقة كل الاتساق . كان ذلك كشفاً بالغ الروعة . وكان من المحتم أن يتأثر الناس بالتباين بين الطبيعة والمجتمع البشري ومؤسساته : فقوانين الإنسان إذا قورنت ببساطة قوانين الجاذبية وتنسيقها بدت عديمة الاتساق والنظام . وفكر الناس أنه إذا كانت الطبيعة أكثر كمالاً من فنون الإنسان إلى هذا الحد ، فيجب أن تكون من صنع كائن يفوق كماله كمال الإنسان بكثير ، وإذن يجب أن تكون أعظم أثر متسق أبدعه الله . هكذا نظر الناس إلى القوانين الطبيعية كقوانين حقيقية بل أوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أي تمرد . وتقول الطبيعة للعالم على لسان فولتير : « يا بني المسكين ، أأخبرك الحقيقة ! لقد أعطيت اسماً لا يناسبني على الإطلاق . فقد دعيت الطبيعة وأنا في الحقيقة الفن »[١٧] — فنّ الله . ويلخص أحد البارزين من تلامذة نيوتن الرئيسيين الموقف كما يلي :

« العلم الطبيعي خاضع لأهداف من نوع أعلى . ويجب أن يكون تقدير قيمته في الدرجة الأولى اعترافاً بالأساس المتين الذي يضعه للدين الطبيعي والفلسفة الأخلاقية ، يسوقنا بطريقة حسنة إلى معرفة خالق الكون وحاكمه ... إن دراسة الطبيعة هي دراسة صنعه . فكل كشف جديد يكشف لنا عن قسم من خطته ... إن آراءنا في الطبيعة ، مهما تكن ناقصة ، تصلح لأن تمثل لنا أفضل تمثيل تلك القوة الهائلة المسيطرة في كل مكان . وهي قوة تفعل بشدة وعزم ، لا تنقص منها على ما يبدو الأمكنة الواسعة المتباعدة أو الأزمنة الطويلة المتفاوتة . كذلك فهي تظهر لنا تلك الحكمة البالغة التي نراها منعكسة على التساوي في البناء البالغ الجمال والحركات المتسقة لأكبر

الأجزاء وأدقها . إن هذه الأمور التي تعكس خيراً كاملاً تشكل الموضوع الأسمى الذي يفكر به الفيلسوف . وهو حين يتأمل مثل هذا النظام الكامل ويعجب به لا يستطيع إلا أن يتأثر به . ويندفع لمحاكاة هذا الانسجام الشامل في الطبيعة »[١٨] .

وحين نجد العلماء البارزين من نيوتن ومن جاء بعده يهتفون بمثل هذه العبارة لكمال الطبيعة يصبح من الطبيعي أن نتوقع من المفكرين الشعبيين من أمثال الكسندر بوب Alexander Pope تعبيراً عن هذا الدين الجديد ، وهو تعبير نجده في « بحث في الإنسان » Essay on Man قال :

كل ما نراه ليس إلا أجزاء في هذا الكل العجيب

الذي جسمه الطبيعة وروحه الله .

والطبيعة بكاملها فنّ غير معروف لديك .

فكل صدفة أو اتجاه لا تستطيع أن تراه .

وكل تنافر وانسجام لا تستطيع فهمه .

وكل شر جزئي هو بالنتيجة خير كلي .

وبالرغم من الكبرياء وضلال العقل .

هنالك حقيقة واحدة واضحة . كل شيء كائن هو حق[١٩]

هذا ما أثبته نيوتن بالنسبة للقرن الثامن عشر . وكان نيوتن أكبر مفكر عرفته الحوالي من العصور . فتغنى بوب بمديحه .

الطبيعة وقوانين الطبيعة كانت مختبئة في الظلام .

قال الله ليكن نيوتن : فأصبح كل شيء نوراً[٢٠]

هنالك فارق واحد كبير يميز هذا العالم النيوتوني عن عالم العلم الحديث . ففي مثل هذه الآلة كان الزمن لا يعني شيئاً . الحوادث تتبع مجراها بشكل

دوري ، متممة بعضها كما تتكرر دورات الكواكب في مساراتها في حقب معينة . ولكن لم يكن هنالك تغير حقيقي . فالعالم كان يشكل دائماً مثل هذا النظام . وسيظل أبداً كذلك . أما التكامل أو النمو أو التطور — وهو أكبر مفهوم فرد مستحدث أدخله العصر الأخير — فلم تكن هنالك أية فكرة عنه . وكان الكون ذاته يعتبر أزلياً عند بعض المفكرين الراديكاليين ، من أمثال هولباخ (١٧٢٣ — ١٧٨٩) . ولكن منذ أن جاء نيوتن وبعده نظر معظم الناس إليه كآلة خلقت في زمن معين . ولم يستطع الناس أن يكوّنوا فكرة عن كيفية نموه إلى أن أخذ الشكل الذي هو عليه . لذلك لم يستصعبوا تخيله وكأنه نشأ كاملاً من يد الله عام ٤٠٠٤ ق . م . كما يقول بذلك التقليد . فمجرد فكرة الآلة أو الساعة التي كان الكون يقارن بها باستمرار كانت تفترض بناء أو صانع ساعة . حتى إذا أقر الناس هذه الفكرة أمكن التسليم أنه صنع الساعة على الشكل الذي تمت عليه تماماً في أي وقت . وأن العلم النيوتوني بكامله من حيث شكله ، قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجي باعتبار ذلك فرضية علمية ضرورية . كما أن شكل العلم القائم على نظرية التطور في القرن التاسع عشر ، جعل تلك الفكرة شبه مستحيلة وأحل مكانها المفهوم الحلولي لله على أنه نفس أو روح تعيش وسط الكون وتعمل على نموه خلال أجيال طويلة .

أخذت الطبيعة تبدو بمجملها وبكل تفاصيلها منتظمة وعقلية . لذلك أخذ الناس يطابقون بسهولة بين ما هو طبيعي وما هو عقلي . وبالعكس فإن كل ما كان يبدو معقولاً لإنسان ذي فطنة — وبخاصة في المجتمع البشري — كان يعتبر طبيعياً وكأن جذوره متأصلة في طبيعة الأشياء بالذات . هكذا أصبحت الطبيعة وما هو طبيعي المثل الأعلى للانسان وللمجتمع الإنساني وأولاً على أنهما العقل والمعقول . وكانت أقصى غاية الجهد الإنساني أن يكشف في كل حقل ما هو طبيعي معقول وأن يطرح جانباً الزيادات الآتية عن التقليد اللاعقلي لكي يصبح من الأسهل على كل من العقل والطبيعة

أن يعرضا بحرية نظامهما المتسق. أما في الدين فقد تعرض التقليد المسيحي لأول مرة للنقد الجدي على ضوء هذا المثل الأعلى وأصبحت فكرة ديانة عقلية أو طبيعية هي الفكرة السائدة. وأما في الحياة الاجتماعية ـ وخاصة في السياسة والتجارة فإن الطبقة المتوسطة وجدت في مثل هذه المفاهيم سنداً قوياً لتأييد مطالبها للتحرر من الملكية المطلقة والقيود المركانتيلية المفروضة على التجارة والصناعة. وكانت هذه المفاهيم هي الأعلام التي قام رجال الأعمال تحت لوائها، بمحاربة النظام القديم خلال العصر بكامله. وقد لا نجد في التاريخ الإنساني قط مفاهيم علمية أحدثت مثل ردّ هذا الفعل العنيف على الحياة الإنسانية الواقعية والأمثلة العليا للناس. ومهما تكن الفوارق بين أهداف المصلحين فقد اتفقوا جميعاً في السعي لكشف نظام طبيعي عقلي لأعمال الإنسانية، وفي الرغبة في القضاء على الإبهام القائم.

وبالاستناد إلى مثل هذه المقدمات أخذت الطبيعة والعقل ألواناً مختلفة من المعاني، إذ لما كانت القوانين العلمية كلية ومتسقة، كان الطبيعي في الأعمال الإنسانية هو الكلي أولاً ـ أو تلك العادات والمثل العليا التي يمكن تقفيها في كل مكان باعتبارها الحقيقة الكامنة وراء الاختلافات السطحية الظاهرة. وأصبح الرجوع للمجتمعات الشرقية التي كشفت حديثاً والتي لم تكن أحوالها قد فهمت تماماً بعد كالفرس والصين بشكل أخص ـ أمراً بالغ الشعبية، وذلك من أجل معرفة القوانين والمؤسسات التي كانت مشتركة بينها وبين الغرب. وراح الكتاب يصيغون أبحاثهم بشكل رسائل واردة من فارس أو من الصين، وازداد ظهور مثل هذه «الرسائل الصينية» و «الفارسية» التي كانت ترمي إلى نقد الحضارة الغربية على ضوء مبادىء عالمية كهذه المبادىء. هكذا انساق الناس بصورة طبيعية إلى مثل أعلى كوني: فأصبحوا في الحقيقة مواطنين للعالم ونظروا إلى الأفكار القومية الجزئية كأنها «تشبثات وطنية» غير جديرة برجل العلم.

وانتهى هذا بسهولة إلى القول بالتطابق بين ما هو طبيعي وما هو بدائي،

أو أوّلي ؛ أي ما وجد قبل أن يتدخل الإنسان في الطرق العقلية التي كانت تجري في الأمور . وقد وجد معظم الكتاب الشعبيين مثل ذلك في الماضي ، واعتقدوا حقاً أنه كان للناس في عصر ذهبي بعيد دين طبيعي قبلوه لأنه معقول في جوهره . لكن الكهنة المتآمرين والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم . واعتقدوا بوجود حالة طبيعية أصيلة ، كان المجتمع البشري فيها منتظماً كاملاً ، إلى أن جاء المغتصبون فسيطروا عليه وأدخلوا أنظمة سخيفة وخططاً حمقاء لا تصلح إلا لإفساد الأشياء كلها . لكن بعض المفكرين المتعمقين لم يحاولوا الافتراض بأن مثل هذه الحالة الطبيعية قد وجدت فعلاً في الماضي ، بل قالوا بأنها كافية في الحاضر ، وراء ستار من الزيادات التي أضافها الإنسان . وكان موقف الفريقين يفترض ضمناً بأن التنظيمات الاجتماعيـــة لن تصل إلى الكمال ، إلا إذا أزيلت المؤسسات التي صنعها الإنسان وترك للطبيعة أن تعمل بذاتها . فالحرية ونظام (الليسيه فير) « دعه يعمل » في جميع الأشياء ، كان إذن المضمون العملي لهذا الموقف . وكان لمثل هذه الفكرة تأثير خاص لأنها كانت تنادي بتلك الحرية التي تطالب بها الطبقة المتوسطة من أجل أغراضها . وهكذا كان الطبيعي نظرياً ما أراده الله من عالم الإنسان أن يكون . وكان عملياً ما بدا ملائماً ومعقولاً للطبقات التجارية ، أي الحرية التامة من تدخل الحكومة .

هذا التشديد على الطبيعي باعتباره الأساس والأصل للحياة اندمج مع الاهتمام بالحياة المتوحشة . فأصبحت الحياة البدائية بين غابات أمريكا وراء البحار الجنوبية مثلاً أعلى . وأصبح « الرجل الأحمر الشريف » نموذج الوجود الحر كما ينبغي أن يكون . وظهرت مؤلفات كثيرة تمجد مجتمعه العقلي المتحرر من جميع التقاليد التي ضربت نطاقاً على الأوروبيين . ولعل أشهرها كتاب ديديرو « سفر بوجانفيل » **Voyage of Bougainville** الذي يسرد تجارب ذلك المستكشف الفرنسي الشهير في المحيط الهادىء . فقد التقى بشعب بسيط لاه ـ على حد قول ديديرو في كتابه ـ لا مفهوم

له عن الطلاسم الأخلاقية وخاصة ما يتعلق بالجنس ـ تلك المشكلة التي كانت آفة الحياة الفرنسية . ووجد ذلك العصر المثقف المترف لذة كبرى في قراءة قصص الأسفار ، حالماً بتعديل مجتمع باريس أو لندن حتى يشبه الحياة التي ظنوا أن الرجل الأحمر النبيل كان يعيشها .

كان الطبيعي ـ وبالإضافة إلى ما تقدم ـ هو المعقول والنافع اجتماعياً . أما كل ما بدا عارياً عن أية قيمة ظاهرة فقد كان لا طبيعياً ينبغي القضاء عليه . فالمثل الأعلى هو الطبيعي الذي أراد الناس أن يحققوه بأنفسهم . وسرعان ما انتهوا بسهولة إلى التوحيد بينه وبين ما هو إلهي .

فقد كانت الطبيعة نموذج الله للانسان ، بل كانت وجه الله ذاته .

تنادي الطبيعة الإنسان قائلة : « إيه أيها الإنسان ! أنت الذي اتبعت الحافز الذي أعطيتك إياه أثناء وجودك كله ، مندفعاً باستمرار نحو السعادة ، لا تحاول أن تقاوم قانوني المطلق . اعمل من أجل هنائك . واشترك دون خوف بالوليمة المعروضة أمامك مرحباً بها من أعماق نفسك . وستجد الوسائل مسطرة على قلبك بحيث تستطيع قراءتها ... فتجرأ إذن على تحرير نفسك من قيود الخرافة ـ عدوتي الواقعية المتكبرة التي تتعدى على حقوقي . انبذ تلك النظريات الفارغة التي اغتصبت امتيازاتي . عد إلى حكم قوانيني التي مهما تكن قاسية فهي لينة إذا قيست بقوانين التعصب الديني . ففي إمبراطوريتي وحدها تحكم الحرية الصحيحة . الظلم غير معروف على أرضها . والرق محظور إلى الأبد بين أنصار العلم فيها . العدالة تسهر دون تعب على حقوق جميع رعاياي وتؤيدهم في امتلاك مطالبهم العادلة . الإنسانية التي طمعت بالتسامح تجمع بعضهم إلى بعض برباط المحبة . والحقيقة تنير لهم السبيل . أما الخداع فلا يستطيع قط تغشية أبصارهم بضبابه المظلم . عد إذن يا بني إلى حضن أمك المحبة . أيها الهارب عد بخطواتك التائهة إلى الطبيعة . فستعزيك عن آثامك ... وستطرد من قلبك تلك المخاوف الرهيبة التي تتغلب عليك ...

غد إلى الطبيعة ، إلى الإنسانية ، إلى نفسك . تمتع بنفسك وادع الآخرين أيضاً للتمتع بوسائل الرفاهية التي أزجيتها بأيد سخية لجميع أبناء الأرض وهم الذين يفيضون جميعاً على التساوي من صدري ... هذه اللذائذ سمح لك بها بحرية إذا تمتعت بها باعتدال ، وبذلك الحس المميز الذي أودعته فيك . كن سعيداً إذن أيها الإنسان »[٢١] .

ورفع القرن الثامن عشر صوته كرجل واحد ينشد مديح الطبيعة .

« أيتها الطبيعة ، يا سيدة جميع الكائنات . ويا بناتها الجديرات بالعبادة ، الفضيلة والعقل والحقيقة : ظلي إلى الأبد حماتنا التي نوليها الاحترام . لك يدين الجنس البشري بالمديح وإليك ترفع الأرض إجلالها . أرينا إذن أيتها الطبيعة ما ينبغي للانسان أن يصنعه حتى يدرك السعادة التي تجعلينه يتمناها . أيتها الفضيلة ، اجعليه حياً بلهيب نارك النافعة . أيها العقل . سدد خطواته الضائعة في طرق الحياة . أيتها الحقيقة . لينر مشعلك عقله . وليبدد الظلام من طريقه . اجمعي أيتها الآلهة المساعدة قواك لكي تخضعي عقول الجنس البشري لحكمك . اطردي الخطأ من عقولنا ، والشر من قلوبنا ، والضلال من خطواتنا . دعي المعرفة تمد حكمها النير ، والخير يسيطر على نفوسنا ، والرهبة تملأ صدورنا »[٢٢] .

كان العالم المثقف بكامله في القرن الثامن عشر مقتنعاً ، كما لم يحصل لديه اقتناع قط من قبل أو من بعد ، أن أكثر قوة مفيدة وإلهية في الحياة الإنسانية ، وأسمى مأثرة للانسان ، وألمع درة لديه هي العلم . كتب ميرسييه Mercier إلى مجمع العلوم يقول : « الإنسان بدون العلوم يأتي دون العجماوات »[٢٣] . ولأول مرة في تاريخ الإنسان الطويل ساد الناس اعتقاد بأن السعادة الإنسانية والمعرفة الإنسانية تسيران جنباً الى جنب . وقد عكس بوفون (١٧٠٧ – ١٧٨٨) روح زمانه حين تحدث عن أوائل الفلكيين البابليين ورأى هناك كما رأى غيره في عصره شعاع العصر الذهبي

فقال : «كان ذلك الشعب المبكر سعيداً جداً لأنه كان على جانب كبير من العلم »[٢٤] . واتفق جميع الرجال المستنيرين على أن تتبع العلم يشكل خلاصة الحكمة البشرية «أي حماسة أنبل من الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يعرف جميع القوى ويكتشف بجهده جميع اسرار الطبيعة »[٢٥] . كان القرن الثامن عشر أكثر ما كان عصر الإيمان بالعلم .

المصادر

1. Fontenelle, *Oeuvres Complètes* (1818), *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique*, I, 34.
2. Quoted in F.S. Marvin, *Living Past*, 179.
3. Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Bk. III.
4. *Ibid.*, Author's Preface.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. Leon Bloch, *La Philosophie de Newton*, 555.
8. Newton, *Principles*, Motte tr. (1803), II, 314.
9. *Ibid.*, Bk. III, 4th Rule of Reasoning in Philosophy.
10. Diderot, *Encyclopédie*, art. «Encyclopédie.»
11. Buffon, quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, 326.
12. Holbach, *Système de la Nature* (1770), I, 142.
13. Diderot, *Pensées sur l'Interprétation de la Nature*, 15, 23.
14. *Ibid.*, 4.
15. David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, Pt. III, sec. 12.
16. Holbach, *Système de la Nature*, ch. I.
17. Voltaire, *Dictionnaire philosophique, art.* «Nature».
18. Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, 3, 4, 95.
19. Alexander Pope, *Essay on Man.*
20. Pope, *Works*, Cambridge ed., 135.
21. Holbach, *Système de la Nature*, ch. 14.

22. *Ibid.*
23. Quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes,* 315.
24. Buffon, *Epoques de la Nature,* VII.
25. Buffon, quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes,* 316.

المــــراجع

تقدم العلم الآلي

Dampier-Whetham, *H. of Science;* P. Smith, *H. of Modern Culture, vols.* I, II; A. Wolf, *H. of Science, Technology and Phil. in the 18th cent.;* Sedgwick and Tyler, *Short H. of Science;* Dannemann; Burtt, *Met. Foundations of Mod. Physical Science,* best interpretation of significance: Whitehead, *Science and the Modern World. Cam. Mod. Hist.,* V. c. 23; VIII, c. 1; Lavisse et Rambaud, VI, c. 10; VII, c. 15; by Tannery. *H. des Sciences en France,* in G. Hanotaux, *H. de la Nat. Française,* XIV. See histories of the sciences listed under Ch. X, esp. Berry, Cantor, Mach, Gerland; H. Crew, *Rise of Modern Physics;* F. Rosenberger, *Ges. der Physik.* M. Ornstein, *Role of the Scientific Societies in the 17th cent.* G.N. Clark, *The Seventeenth Century; Science and Invention in the Age of Newton.* Robert Boyle, *Works,* ed., Birch; Life by F. Masson. Huygens. *Oeuvres.* Isaac Newton, *Principia Mathematica,* ed. Cajori; *Opticks.* Lives by D. Brewster. L.T. More, S. Brodetsky; studies by L. Bloch, F. Rosenberger; see Burtt.

تقدم العلم التجريبي

E. Gerland and F. Traumuller, *Ges. der physikalischen Experimentierkunst;* L. Hogben. *Science for the Citizen.* Histories of chemistry by E. Thorpe, J.M. Stillman, A. Ladenburg, of geology by K.A. von Zittel, H.A. Woodward; of biology by E. Nordenskiold, W.A. Locy, L.C. Miall, H.F. Osborne; of medicine by F.H. Garrison, V. Robinson. W. Harvey, *On the Movement of the Heart and the Blood;* W. Gilbert. *On the Magnet;* Boyle's writings. The empirical theory of science: J.

Glanvill, *Scepsis Scientifica;* J. Locke, *Essay conc. Human Understanding ;* G. Berkeley, *De Motu. Siris ;* D. Hume, *Enquiry concerning the Human Understanding ;* Diderot, *Thoughts on the Interpretation of Nature.*

الطبيعة والعقل

Carl Becker, *The Heavenly City of the 18th century Philosophers ; The Declaration of Independence*, c. 2 ; W. Marvin, *H. of Eur. Phil.*, c. 23 ; Hoffding, I, 212-35 ; brief accounts of the influence of the Newtonian ideal. R.B. Mowat, *The Age of Reason;* K. Martin, *French Liberal Thought in the 18th cent.;* D. Mornet, *French Thought in the 18th cent.;* L. Ducros, *Les Encyclopédistes;* E. Cassirer, *Das Zeitalter der Aufklarung.* L. Lévy-Bruhl, *H. of Mod. Phil. in France.* P. Damiron, *H. de la Phil. au 18e s.;* F.A. Lange, *H. of Materialism;* J. Fabre, *Les Pères de la Révolution;* E. Faguet, *Le 18e siècle;* H. Hettner, *Litteraturges, des 18. Jahrh.;* E. Lavisse, *H. de France*, VIII, pt. ii, bk. iii, c. 3; IX, pt. i, bk. iv; VII, pt. ii, bk. vii. Leslie Stephen, *H. of English Thought in the 18th cent.;* John Morley, *Voltaire* (defense of the age), *Diderot, Rousseau, Condorcet.* Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (best popularization) ; Voltaire, *English Letters*, ed. Lanson; *Eléments de la philosophie de Newton;* art. «Nature» in *Phil. Dictionary;* studies by Morley, G. Brandes, N.L. Torrey; G. Pellissier, *Voltaire Philosophe.* H. Robinson, *Bayle the Sceptic.* Buffon, *Natural History;* Holbach, *System of Nature* (most thoroughgoing statement); D'Alembert, *Preliminary Discourse to the Great Encyclopedia ;* J.S. Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism in France.* G.E. Lessing, lives by T.W. Rolleston, Erich Schmidt. For influence on literature, Boileau, L'Art Poétique; A. Pope, *Essay on Criticism, Essay on Man.*

مشكلة المعرفة والتجريب

John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, chs. 3, 4, gives the best orientation; see also Burtt and Whitehead, Traditional accounts in the histories of philosophy, of which B.A.G. Fuller, H. Hoffding, E. Bréhier, and W. Windelband, *Ges. der Neuren Phil.*, are the best. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, full and comprehensive account, J.G. Hibben,

Age of the Enlightenment. For the German background, see Leibniz, *Selections,* ed. Latta, Montgomery, Duncan, Langley ; studies by J.T. Merz, John Dewey, Bertrand Russell. John Locke, *Essay conc. Human Understanding,* esp. bks. II. IV; *Selections,* ed. S.P. Lamprecht. Studies by F.J.E. Woodbridge, in *Essays in Honor of John Dewey, Studies in the H. of Ideas* III, by A. Hofstadter, J.G. Clapp, J. Gibson. George Berkeley, esp. *New Theory of Vision, Principles of Human Knowledge, Three Dialogues;* F.J.E. Woodbridge, *Realism of Berkeley,* in *Stud. Hist. Ideas,* I. For developed empiricism, David Hume, esp. *Treatise of Human Nature, Enquiry concerning the Human Understanding; Selections,* ed. Hendel. Studies by John Laird, C.W. Hendel; S.P. Lamprecht, in *Stud. Hist. Ideas,* II; Thomas Huxley. Condillac, *Traité des Sensations, Essai sur les Origines des Connaissances Humaines.* Helvétius, *De l'Esprit, De* l'Homme.

١٢ ديـانـة العقـل

انتشار الروح الإنسانية

هذا التأليه للعقل والتوحيد بينه وبين الطبيعة ، وطّد لذاته بادىء الأمر مركزاً قوياً بين الأفكار الدينية . وقد سبق أن رأينا أن الثورة البروتستانتية على الملكية الكاثوليكية كانت في الواقع تضييقاً متزايداً على بعض أفكار القرون الوسطى . وأن العصر التالي الذي شهد إصلاح المتأنقين في البروتستانتية والكاثوليكية على السواء ، كان بدوره تضييقاً مجرداً على ضرورة الاستقامة العقائدية ، وقانوناً ظاهرياً للايمان والعمل. ثم إن محاولات الإنسانيين من أمثال إيرازموس لنشر عقيدة عقلية وأخلاقية أثبتت أنها لا تحمل مقومات الحياة في ذاتها . وعوضاً عن أن يتحسس الدين بتأثير المفاهيم الإنسانية من كرامة الإنسان الأخلاقية والفكرية ، وفي الأساس العقلي للعلم الجديد ، فقد ظل مدفوناً طيلة قرنين تحت سكولاستيكية أكثر ضيقاً وعمقاً مما عرف من قبل . على أن هذين التأثيرين قد بلغا حداً من القوة في نهاية القرن السابع عشر ، عصر العلم الكبير ، بحيث طبعا العقول التي أخذت تزداد ارتياباً في الأحكام التقليدية في كل حقل . وبشكل خاص فإن حملة العلم الجديد المفتونين به وبطرائقه في البحث ، ومعهم زعيمهم نيوتن ، وجدوا أن من المحال أن يحتفظوا بتلك الروح ضمن عزلة ضيقة ، وكانوا مرغمين

معه على حملها إلى حقل الدين أيضاً . وأخيراً استطاع التيار الإنساني في النهضة أن يحدث ثغرة في التقليد المسيحي . وظهرت للمرة الأولى أفكار دينية خارجة خروجاً ظاهراً على القرون الوسطى .

ودخل على الدين من التيار الإنساني ، رفض للمفهوم التقليدي في انحطاط الطبيعة البشرية وعجزها ، وتشديد النهضة على قيمة الإنسان الخلقية والفكرية . كذلك دخله من العلم الجديد روح ترمي إلى إخضاع جميع الاعتقادات والعادات إلى مقاييس العقل والمنفعة في هذه الحياة . ونقد التقليد الديني نقداً عنيفاً ، من وجهة نظر المقاييس الإنسانية التي تعتبر الأمور من حيث الحق والمعقولية . وها نحن أولاء هنا أمام النظام الديني مع ما حوله من قدم مجيد . فلو حكمنا عليه بمقاييس البساطة والتنسيق والمعقولية ونفع نظام الطبيعة ، لحق لنا أن نتساءل : ما هي قيمته ؟ ما هو المعقول فيه ؟ وأي خير أرضيّ يتضمن ؟ ويصور أحد الأشخاص الذين وصفهم ديديرو في أحد كتبه المبكرة هذا المثل الديني بكامله تصويراً بديعاً ، عندما يقول في الرد على رجل يؤكد أهمية تقييد سواد الشعب ببعض الأفكار التقليدية : « أية أفكار تقليدية ؟ فإذا أقر رجل بوجود الله ، وحقيقة الخير والشر الأخلاقيين ، وخلود النفس ، والثواب والعقاب في العالم الثاني ، فأية ضرورة تبقى للاحتفاظ بالأفكار التقليدية ؟ ولنفترض أن هذا الرجل قد تعلم جميع الأسرار الكنائسية في القربان المقدس ، والثالوث ، واتحاد الأقانيم ، والقدر ، والتجسد وجميع الأمور الأخرى ، فهل تساعد هذه الاعتقادات على أن يصبح مواطناً أفضل ؟ »[1] ذلك هو القياس — صلاح المواطنية والمنفعة الاجتماعية . وكل ما يجتاز امتحاناً على أساس هذه المقاييس هو دين العقل . وكل ما لا يستطيع النجاح يعاد إلى الحقل الآخر — حقل ما هو موحى به أو ما هو فوق الطبيعة في الدين .

كان مثل هذا المنهاج خروجاً على روح البروتستانتية قدر ما كان خروجاً على روح الكاثوليكية . فإذا كان قد وجد مكاناً له في البروتستانتية أكثر

من الكاثوليكية ، فليس السبب أن المذهب الأول كان أكثر تسامحاً في اختلاف الرأي من الثاني ، ولكن لأن الانقسامات بين البروتستانت جعلت التسامح أمراً ضرورياً. يقول فولتير : « لو كان في إنجلترا ديانة واحدة لكان استبدادها مرعباً. ولو كان فيها ديانتان لتحاربتا بشدة. ولكن فيها ثلاثين طائفة ، ولذا فإنها تعيش بسلام وسعادة »[٢]. فقد تحطمت قوة كنيسة القرون الوسطى. وفرض قرن من الحروب الدينية أناة متقابلة. وعلى ذلك حين ظهرت الروح الجديدة في الدين ، وجدت ملجأ بين فرق البروتستانتية المتعددة ، وكانت كل واحدة منها تكره تلك الروح كراهية شديدة. غير أنه لم يكن بوسعها محو الملحدين كما كانت تحبذ الكاثوليكية. ولما كان المذهب الكالفاني المتجدد يشدد أكثر ما يشدد على تأويل عقلي للكتب الدينية ، ولما كانت الفرق الجديدة تتوالد بسرعة فائقة ضمن هذا المذهب ، ولما كان المذهب الكالفاني ذاته أكثر المذاهب البروتستانتية قرباً من القرون الوسطى ، فإن الاتجاه العقلي الديني وجد مكاناً له أول الأمر بين صفوف هذا المذهب في هولاندا إبان القرن السابع عشر. وانتهت الحروب اللاهوتية في إنجلترا بقانون التسامح الذي أقر عام ١٦٨٩ والذي جعل جميع الانشقاقات عن المذهب الأسقفي (الإنكليكاني) شرعية ما عدا الكاثوليكية وفرقة الموحدين. ولما كان المذهب الأسقفي ذاته نتيجة تسوية بين أفكار كثيرة متباعدة ، فقد نقل مركز الدين العقلي الجديد إلى إنجلترا ، وانتشر منها في القرن التالي في تيارات كبيرة إلى فرنسا وألمانيا.

نمو الحركة العقلية الدينية

ظهرت هذه الروح العقلية الجديدة في القرن السادس عشر أولاً بين فرقة السوشيني نسبة إلى مؤسسها Socini وعرفت بإنكار لاهوت المسيح والتثليث. وكان هؤلاء الجذريون أتباعاً لاثنين من الإيطاليين الإنسانيين ، هربا إلى بولونيا وأسسا فيها فرقة دعت ذاتها الأخوة البولونية. وازدهرت

لمدة قرن ثم استأصلها الإحياء الكاثوليكي عام ١٦٦١ . ولم يعر سوشيني وابن أخيه أهمية لرد الفعل البروتستانتي الذي كان يعكس روح القرون الوسطى . ولكنهما كانا يمثلان النزعة الإنسانية أصدق تمثيل ويبحثان عن دين أخلاقي خالص من الأسرار اللاعقلية . وشددا بالدرجة الأولى على قوة الطبيعة البشرية ومقدرتها لأن تعيش حياة أخلاقية دون عون سماوي وهي النظرة الإنسانية الأساسية . ومن هنا انساقا بصورة طبيعية إلى رفض معظم اللاهوت التقليدي المبني على الفرضية القائلة بفساد الطبيعة البشرية وحاجتها من جراء ذلك إلى معجزة إلهية من أجل تغييرها — تلك الفرضية التي كان يشترك في القول بها الكاثوليك واللوثريون والكالفانيون على السواء. وأنكروا نظرية الخطيئة الأصلية الأولى . فالإنسان ليس مخلوقاً ساقطاً . وأنكروا قيد الإنسان الأخلاقي ، والجبرية المطلقة ، وحاجة الإنسان إلى أي خلاص سحري أو تبديل في طبيعته . وعلى ذلك لم يجدوا أية منفعة لنظرية تكفير المسيح عن خطايا الإنسان ، أو ثمة ضرورة لوجود طبيعة إلهية في المسيح على الإطلاق . وقد أصبحت نزعتهم التوحيدية هذه أكثر مذاهبهم ذيوعا ، بالرغم من أنها لم تكن عقيدتهم الأساسية كما لم تكن العقيدة الأساسية عند أكثر الموحدين ، وإنما مجرد نتيجة للتشديد الأساسي على كرامة الطبيعة البشرية . ولم تهمل هذه الفرقة نظام الأسرار الكنائسية فحسب بل « الإيمان » البروتستانتي أيضاً .

لكن هذه الفرقة لم تطبق نتائج نزعتها الإنسانية العقلية على جميع الأمور . فقد احتفظت بكثير من العقائد السماوية كما علمتها الكتب المقدسة . — وشددت كجميع الفرق البروتستانتية الأخرى — على التفسير الحرفي للتوراة وتمسكت بكل شيء أعلنه النبي الإنسان المسيح . غير أن أتباعها تشددوا في الوقت ذاته على تأويل عقلي شامل لسلطة التوراة : فكل ما أوحى الله به فيها لا يمكن أن يكون مناقضاً للعقل . وهذا المبدأ إلى جانب إيمانهم الأساسي بالمقدرة والعقل الإنسانيين جعلهم السابقين للاتجاه العقلي الجذري الذي جاء فيما

بعد . وبينما خلق الإصلاح الديني نظاماً يعتبر في جوهره من أنظمة القرون الوسطى ، مع إضافة عناصر جديدة ، فقد نادى هؤلاء بنظام جديد احتفظ ببعض العناصر من القرون الوسطى .

طردت هذه الفرقة من بولونيا عام ١٦٦١ فلجأ الكثيرون من أتباعها إلى هولاندا بلد التسامح واستأنفوا عملهم فيها . وهنا وجدوا أن اتجاهاً عقليا معتدلاً قد سبق أن ظهر في رد فعل الفرقة الأرمينية (نسبة إلى مؤسسها آرمينيوس Arminius) ضد الكالفانية المتشددة . وقد كتب لهذا الاتجاه أن يزداد نمواً بتأثير الريبية الفرنسية وقادتها مونتين وشارون Charron وديكارت وبايل . ولم يكن الأرمينيون في أول القرن السابع عشر جذريين إلى حد السوشينيين إذ أنهم لم ينادوا إلا بتعديل ثانوي للنظرية التقليدية ، ولكنهم كانوا يمثلون ذات النزعات الإنسانية والعلمية . ولم يستطع آرمينيوس أن يهضم نظرية فساد الطبيعة البشرية بكاملها ، أو الحكم الظالم على الناس بجهنم أو للسماء دون اعتبار أفعالهم. وقد ثابر على الاعتقاد بضرورة العون السماوي عن طريق النعمة . ولكنه اعتقد أيضاً أن مثل هذا العون كان يُعطى للناس الذين يكافحون ليصبحوا جديرين به . ومع أنه قبل بمقدمات مذهب كالفان ، لكنه لم يذهب بها إلى نتائجها البعيدة وحاول التوصل إلى تسوية . وتقوم أهمية هذه الفرقة على قبول معظم الإنكليكان لها ، وكذلك المتأخرين من الفرقة الأصولية (المثودست) في القرن الثامن عشر ، فضلاً عن استباقها للتطورات التي وقعت فيما بعد .

لقد وضعت ديانة العقل في إنجلترا بشكل متماسك لأول مرة . فقد بحث اللورد هربرت أوف شربوري منذ عام ١٦٢٤ عن بعض مبادىء مسيحية كلية يمكن أن يتفق عليها جميع الأفراد بصرف النظر عما بينهم من فوارق لاهوتية . وبتقدم الجدل الديني أصبحت هذه المحاولة محببة إلى الشعب أكثر فأكثر . حتى إذا شارف القرن على نهايته ، كان معظم المفكرين من القادة الدينيين قد انقسموا إلى معسكرين . وقد اتفق الفريقان

على أن جوهر الدين إنما هو مجموعة من العقائد يمكن إثباتها بالعقل الطبيعي وحده ومن غير عون أو مساعدة . وقبل المحافظون والمجددون ديانة الطبيعة أو العقل كشيء أساسي . لكن المحافظين شددوا على أهمية الوحي بالإضافة إلى ما تقدم . فكانوا بذلك عقليين سماويين ، ميزوا بين ما يمكن إثباته عقلياً وما لا يمكن إثباته ، وقبلوا هذين العنصرين من التقليد . أما المجددون الجذريون (الراديكاليون) فقد اختلفوا عن الفريق الأول في أنهم مع إقرارهم بوجود الله أنكروا الوحي ، وشددوا على كفاية الدين الطبيعي والعقلي . واستمر الجدل جيلاً بكامله حول مسألة الوحي وفيما إذا كان ضرورياً أو غير ضروري بالاضافة إلى هذا الدين العقلي . ثم ظهر نقاد أكثر تشككاً فتساءلوا حتى عن صحة المقدمات للديانة الطبيعية . ولم يكد القرن ينتصف حتى ظهر مذهب ربي كامل ما لبث أن انتشر في فرنسا وانتهى فيها إلى إلحاد شامل .

وقد كانت ديانة العقل هذه متضمنة بالحقيقة في المذهب الديكارتي الذي انتشر انتشاراً واسعاً في العصر السابق . وكان ديكارت ذاته صاحب عقلية علمية مستأثرة فلم يهتم كثيراً بالمشاكل الدينية . وقد أثاره النجاح الذي صادفه كتابه اللاهوتي الوحيد « التأملات » Meditations الذي كتبه بقصد إقامة أساس أكيد لبديهياته العلمية . ولكن حين سيطر المذهب الديكارتي على عقول جميع الفرنسيين انقسم شارحوه إلى مدرستين : أولئك الذين انصب اهتمامهم على العلم الطبيعي بالدرجة الأولى ، وأولئك الذين انصب اهتمامهم الرئيسي على محاولة توطيد الأفكار الدينية المتضعضعة على أساس ديكارتي متين من طريقة العقل أمثال مالبرانش وبوسويه وفنيلون . وحاول مالبرانش بصورة خاصة أن يثبت بوساطة العقل حقيقة التقليد الديني . وكان من المحتم الآن أن تؤدي مثل هذه المحاولة إلى التقليل من أهمية تلك العقائد التي لا يمكن إقامة الدليل العقلي عليها . وقد أشار باسكال بحق — وهو الذي أحس وحده تقريباً بين الطبقة الأولى من المفكرين الفرنسيين بعدم كفاية الطريقة

العقلية الخالصة في القضايا الدينية ـ أشار إلى أن البرهان العقلي على حقيقة الدين بشكل عام ، لا يمكن أن يكون برهاناً على حقيقة دينية تفصيلية موحى بها . وإن محاولة مالبرانش يمكن أن تؤيد بسهولة الإسلام أو اليهودية . ولعله كان من الأصح أن يفعل ذلك طالما أن ذينك الدينين تضمنا « أسرارا » تقل بكثير عما في المسيحية الحقيقية . لكن هذا لم يخف أصحاب العقول التي أصبحت أسيرة الطريقة العلمية الجديدة في فرنسا وإنجلترا . كان هؤلاء يعملون على بناء دين عقلي ؛ فقد كان من المحتم أن تزول الفوارق الجزئية . وكان كل مفكر في إنجلترا من نيوتن ولوك فما دونهما على اقتناع تام بإمكان قيام لاهوت طبيعي مثل هذا وراغباً فيه وذلك بالرغم من اختلافهم حول ما إذا كان الوحي أيضاً نافعاً لهذا الغرض .

ديانة العقل او الديانة الطبيعية

كان الزعماء الثلاثة البارزون بين العقليين الإلهيين المحافظين ، فضلاً عن نيوتن نفسه ، هم جون تيللتسون John Tillotson رئيس أساقفة كانتابوري ، ولوك ، وساموبل . ثم جاء كلارك أبرز اللاهوتيين والذي أصبح بعد موت لوك أشهر فيلسوف في إنجلترا . وكان جميع هؤلاء مقتنعين بالعلم النيوتوني ، وبالمناهج العقلية العلمية ، وبالعالم ــ الآلة الذي كان نتيجة لها . واتفقوا جميعاً على أن الدين ليس حاجة غريزية ونتيجة فعل في النفس البشرية ، وإنما هو علم في الأساس كعلم الفيزياء ، أي إنه نظام من القضايا العقلية أعطي لنا من الخارج لامتحانه كما تمتحن أية قضايا أخرى ببراهين العقل الإنساني . وطريقته الوحيدة للتوصل إلى القضايا التي يجب الاعتقاد بها هي ذات النوع من العقل الذي يستعمله أحدنا لقبول قانون فيزيائي ، ومبدأ سياسي أو استثمار مالي . أما قيمته وغايته فهي أيضاً مقررة بصورة مماثلة ؛ وهي جعل الأخلاق الإنسانية مبنية على أمر إلهي ، وبالتالي إيجاد الحافز القوي لصنع الخير . وكل ما هو عديم النفع لهذه الغاية المعينة لا أهمية

له . مثل هذا الأمر ومثل هذا الحافز نصل إليهما عن طريق الدين الطبيعي الذي قوامه بضع قضايا يقبلها عقل كل إنسان . وهذه القضايا ثلاث : هنالك إله تام القدرة . وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية . وهنالك حياة أخرى يكافىء فيها الأبرار ويعاقب الأشرار . فإذا استعمل الإنسان ملكته في استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة ، استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ، ونظم حياته على أساس عقلي ليدرك الثواب في السماء .

ظل هذا الدستور البسيط خلال القرن الذي نبحث فيه الفحوى الذي قامت عليه الديانة العقلية . وحين كتب بالي Paley قرب نهاية القرن فقد ذهب في تحديد الفضيلة إلى أنها : «عمل الخير للجنس البشري ، طاعة لإرادة الله ومن أجل الثواب المقبل»[3] . وقال فولتير بصورة جازمة : «أفهم بالدين العقلي مبادىء الأخلاق المشتركة للجنس البشري»[4] . وما كان يحوي شيئاً آخر . وقبل أهل السلف والمجددون معاً هذا الدستور واعتبروه المضمون الرئيسي للتقليد الديني المسيحي . ولقد بدا لهم هذا الدستور بديهياً في صحته حتى إنهم لم يسعوا لإقامة الدليل عليه إلا حين صادفوا نقداً شديداً ، بل انصرف جهدهم إلى الجدل حول ما إذا كان وحده حافزاً للأخلاق أم لا . قال أهل السلف : لا . وقال المؤمنون بالله المنكرون للوحي : نعم . وعلى أي حال فقد اتفقوا مجمعين على الدين العقلي . وظل مضمونه ثابتاً لا يتغير من هربرت أوف شربوري عام ١٦٢٤ إلى بالي عام ١٧٩٨ . وكتب لوك المحافظ : «لم تبق حاجة أو نفع للوحي في مثل هذه الأمور كلها ، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى معرفة هذه الأمور . لأن الحقائق التي تتضح لنا من معرفتنا لأفكارنا أو تأملنا لها ، تكون دائماً أوثق من تلك التي تأتينا عن طريق الوحي التقليدي»[5] . بمثل هذه الروح بحث لوك في العهد الجديد فلم يجد فيه سوى شرطين للخلاص : الاعتقاد بأن يسوع المسيح المنقذ والحياة الفاضلة . «فهذان الشرطان ، الإيمان والندم ، أي الاعتقاد بالمسيح على أنه المنقذ والحياة الفاضلة ، هما

الشرطان اللذان لا بد منهما للعقد الجديد الذي يجب أن ينفذه جميع اولئك الذين يبتغون حياة أبدية »[6]. وقد عبر ماتيو تندل Matthew Tindal في كتابه « المسيحية قديمة قدم الخليقة » ـ ذلك الكتاب الذي ظل أحسن توضيح عن موقف المجددين الجذريين حتى نعت بـ « توراة المؤمنين بالله منكري الوحي » ـ عبر عن فكرة الديانة العقلية ذاتها ، عندما قال بأن الديانة الصحيحة قوامها : « استعداد دائم من جانب العقل لعمل جميع الأمور الصالحة التي نستطيع القيام بها ، فنكتسب بذلك رضا الله في تحقيق الغاية من خلقنا »[7]. والفرق الوحيد بين الأخلاق والدين هو أن الأولى « قوامها العمل وفق علل الأشياء عندما تعتبر بذاتها » بينما الدين « هو العمل وفق العلل ذاتها ولكن باعتبارها إرادة الله »[8].

مركز الوحي الإلهي

أضاف العقليون « الإلهيون » إلى هذه الديانة الطبيعية الوحي واعتبروه متمماً لها ، مستهدفاً ذات الغاية ، ومعلماً ذات الأشياء ، أي ما يعرفه كل إنسان ، ولكن بصورة أفعل وأوضح ، مضيفاً بعض الحقائق وبعض الواجبات . وقد حدد لوك المبادىء التي يجب أن يقبل الوحي على أساسها فالحقائق الدينية تنقسم إلى أصناف ثلاثة قال :

« نستطيع بالاستناد إلى ما قيل من قبل في العقل أن نتكهن عن التمييز بين الأشياء الموافقة للعقل ، والأشياء التي تعلو عليه ، والأشياء التي تناقضه . فالأشياء الموافقة للعقل هي القضايا التي نستطيع كشف حقائقها بأن نفحص ونستقصي تلك الأفكار التي تتولد لدينا من الإحساس والتأمل ، والتي نجدها باستنتاج طبيعي صحيحة أو راجحة . والأشياء التي تعلو على العقل هي تلك القضايا التي لا نستطيع اشتقاق صحتها أو رجحانها من تلك المبادىء .

أما القضايا التي تناقض العقل ، فهي تلك التي تناقض أفكارنا البينة والواضحة أو لا تتفق معها . وهكذا فإن القول بوجود إله واحد يتفق مع

العقل . والقول بوجود أكثر من إله واحد مناقض للعقل . والقول ببعث الأموات يعلو عن العقل »[٩] .

والفصيلة الأولى تكون الدين الطبيعي . والثانية تكون الأوهام . والثالثة تكون الوحي . وأضاف تلميذ لوك جون تولاند John Toland في كتابه « المسيحية ليست سراً » أن الأولى والثالثة تشكلان في الحقيقة فصيلة واحدة . فالحقائق المعقولة يمكن أن نكشفها نحن لأنفسنا . ويمكن أن نعرفها بشهادة الآخرين . وهذه الشهادة قد تصلنا عن طريق الوحي . وكل ما هو مناف لما تعلمه التجربة يجب إهماله .

وكان على أمثال هؤلاء المفكرين الذين يتبعون طرقاً كهذه أن يثبتوا أمرين من أجل تأييد الوحي . أولاً : إقامة الدليل على أن الوحي ليس منافياً للدين الطبيعي – أي أنه معقول في ذاته ومتفق مع الأخلاق الطبيعية . ثانياً أن هنالك أسساً قوية للاعتقاد بالوحي المسيحي بالذات . وهذه الأسس ترجع بالنتيجة لنوعين من الأدلة : النبوة والمعجزات . وأدلة تيللتسون هي نموذجية لهذا النمط من الفكر . فالديانة الطبيعية ليست كافية وإنما يحتاج الناس إلى حافز أقوى منها لأجل الأخلاق . والوحي لا يعدل الديانة الطبيعية بل يجعلها أكثر وضوحاً وأشد تأثيراً . فالديانة الطبيعية هي الأساس لكل ديانة سماوية والوحي السماوي لم يقصد منه سوى توطيد واجباتها »[١٠] والوحي لا يأتي بأية ملكة جديدة لإدراك الحقيقة ولا بأي مقياس جديد . بل يقدم حافزاً إضافياً يدفعنا إلى أن نعمل ما نعتقده صحيحاً . ولو نحن تساءلنا لماذا نقبل ؟ لقيل أولاً لأنه يتفق اتفاقاً تاماً مع الديانة الطبيعية والطبيعة الإنسانية . ثانياً لأن العهد القديم تنبأ به وأيده العهد الجديد بالمعجزات وكلاهما إشارات مرئية لإثبات الرسالة الإلهية ، ونوع من طابع الأصالة كالفضة « الخالصة » أو الماس « الصافي » يقول تيللتسون :

« هناك أمران يجب أن يتفقا ليقتنع عقل الإنسان اقتناعاً كلياً بأن ديناً ما هو من عند الله ، وهما أولا : أن يستطيع الشخص الذي يدعو إلى هذا

الدين أن يقيم البرهان على أنه يرتكز إلى سلطة إلهية أي أن الله هو الذي أرسله وأمره بأن ينادي لهذا الدين. وثانياً ألاّ يكون في الدين الذي يدعو إليه شيء ينافي طبيعة الله بشكل صريح ... لأنه مهما يكن مذهب ما معقولاً في ذاته ، فليس ذلك دليلاً ثابتاً على انه من عند الله بل لا بد من أن تعطى له شهادة من السماء بذلك . لأنه قد يكون ناجحاً وصادراً عن العقل الإنساني وبحثه . وقد تشهد المعجزات على مذهب من المذاهب وتكون مادته غير معقولة ومستحيلة وغير جديرة بالله ومنافية لما عند الإنسان من مفاهيم طبيعية عن الله ، فلا تكفي المعجزات لإثباته . ولذلك فإن الكتاب المقدس يمنع الناس في بعض الأحيان من الإصغاء إلى شيء مع أنه قد يأتي بمعجزة »[١١] .

وموقف لوك مطابق لهذا الموقف . فهو يقول :

« بما أن ملكاتنا التي نتلقى بوساطتها مثل هذا الوحي لا تستطيع أن تقدم بينة تفوق يقين معرفتنا الحدسية أو تعادله ، فليس بوسعنا إطلاقاً أن نتقبل كحقيقة أي شيء يضاد معرفتنا الواضحة البينة بشكل مباشر ... ولا يمكن إقامة دليل على أن أية ديانة تقليدية هي من أصل إلهي ، أوضح وأصدق من الدليل المرتكز إلى مبادىء العقل[١٢] ... وما من معجزة تقيم الدليل على وحي إلهي سوى المعجزة التي تشهد بأن الرسالة ذات مصدر إلهي . أما جميع المعجزات الأخرى التي تتم في العالم – مهما كانت متعددة أو كبيرة – فلا علاقة لها بالوحي الإلهي »[١٣] .

ويذهب لوك في كتابه « معقولية المسيحية » إلى أن الوحي المسيحي في شكله الإنكليكاني (الأسقفي) يمكن إثباته على أساس هذه المقاييس . وقد كان هذا الوحي ضرورياً ؛ لأنه بالرغم من مقدرة العقل على أن يقود إليه ، إلا أن الناس قد فقدوا معرفة الديانة الطبيعية . وقد وصف كلارك ذلك بإيجاز فقال :

« لقد كان ينقص الناس وحي إلهي لينقذ البشرية من فسادها الكلي وتفسخها . وكان يستحيل بدون مثل هذا الوحي ، إصلاح العالم بشكل

فعال . لأنه إذا كانت الجهالة العمياء، أو الأفكار الموروثة التي لا حصر لها ، والآراء الباطلة ... التي توجه باستمرار أفعال عامة الجنس البشري تخلق صعوبة بالغة لا تنكر أمام جميع الناس المتفاوتين في الفهم والمواهب ، في أن يكشف كل لنفسه – بمجرد الاعتماد على العقل – جميع جزئيات الواجبات الإنسانية ، ... فمن الواضح أنه كانت هنالك ضرورة لنوع خاص من الوحي نعرف بواسطته الطرق والوسائل الخارجية التي يمكن بها عبادة الله بشكل مقبول ... كانت هنالك إذن ضرورة لنوع من وحي خاص يعطي الناس يقيناً كافياً عن حقيقة تلك الحوافز الكبرى للدين أي ثواب وعقاب الحياة الأخرى ، التي لا يقوى الناس على الشك بها ، بالرغم من أقوى البراهين العقلية »[١٤] .

إلى مثل هذا المضيق أوصل العالم النيوتوني التقليد المسيحي الكبير ، وما فيه من حس فائق بالله وتوجه إليه ، فأصبح مجرد نظام فلسفي يتجه إلى ما عند الرجل ذي الحس المشترك من عقل بارد متدبر . أما التجربة الداخلية في الوجود الإلهي ، وروٴية الله المباشرة كحقيقة حية ، فقد حكم عليها كلها «كحماسة » « مرضية » ، وهو أشنع خطيئة في عصر العقل . فليس من المستغرب أن يسمع الصوفيون مرة ثانية صوت الله في قلوبهم ، وأن يشهد العصر ذاته إحياء لإيمان القرون الوسطى أخذ شكل حركة التورع الديني في ألمانيا والحركة الإنجيلية الويزلية في إنجلترا . لكن مثل هذه الأمور ، لم تكن للرجل الذكي المفكر ، أو للطبقة المتوسطة ، بل انتشرت بين الطبقات الدنيا .

الحملة على القائلين بالوحي من قبل المؤمنين بالله فقط

إنه لمن السهل أن نرى بعد أن ساق القائلون بالوحي مثل هذه الأدلة في تأييده –كيف أن أولئك الذين لم يكونوا مضطرين بحكم مراكزهم كأساقفة أو قساوسة إلى التمسك بالوحي – لم يجدوا ثمة ضرورة للاحتفاظ

به . فظهرت في كل جهة فئات من هؤلاء لم يتمسكوا إلا بما سماه أرثور بوري A. Bury عام ١٦٩٠ الإنجيل المجرد . وكان موقفهم بسيطاً يتلخص في أن الله لم يضف شيئاً إلى قائمة الواجبات التي تستلزمها الديانة الطبيعية . وكانت أدلتهم مزدوجة : فالله الذي خلق آلة العالم النيوتونية ، والذي يتصرف دائماً وفق قوانين كلية . لا يفعل أمراً كهذا . وعلاوة على ذلك فلا النبوة ولا العجائب تكونا أساساً صالحاً للاعتقاد بالوحي المسيحي . وذهب هربرت أوف شربوري Herbert of Cherbury إلى أن كمال الله يقضي بوجود طريق للخلاص متيسر لجميع الناس . أما رسالات الوحي الخالصة – أو الديانات الخاصة – فهي بالضرورة جزئية وتفضيلية والله الكلي لا يتميز بذلك . وما هو ضروري وجب أن يكون الله قد غرسه في عقل الإنسان الطبيعي ، وجعله متيسراً في جميع العصور وفي جميع الأمكنة . وقدم تندال Tindal في كتابه « المسيحية قديمة كالخليقة » شرحاً وافياً لهذا الدليل . فالديانة الطبيعية وجدت كاملة منذ القديم ولا يستطيع الوحي بالنتيجة أن يضيف شيئاً إليها . فالله يطلب من الإنسان الخير فقط . وأما الكمال البشري والسعادة فلهما ضمانة في البر الكلي الكامن في الإنسانية . « أما أن التخيل أن الله يتطلب أشياء تتنافى مع هذا البر الكلي ، فأمر يحط به ، وفي ذلك تهديم لخيره الذي لا يعرف التحيز ، والانتهاء بقوته وحكمته إلى القسوة والمكر » . « والواجبات لا تحتاج ولا تستطيع أن تتلقى أي دليل أقوى مما سبق أن تلقته من بينة العقل السليم » [١٥] فالعجائب والنبوات وجميع الطقوس الدينية الجزئية والاعتقادات إنما هي خرافات .

ولما لم يكتف هؤلاء العقليون بهذا الموقف العام أثاروا حملة عنيفة على جميع ما يميز المسيحية عن الديانة الطبيعية ، حملة كانت هادئة ومعتدلة في إنجلترا وألمانيا ولكن بالغة المرارة والاندفاع في فرنسا التي عرفت عدداً من كبار الأساقفة المستهترين ككرادلة دوبوا وأورليان ودي روهان . ووجد كل من تندال ومورغان لذة فائقة في الإشارة بصورة خاصة إلى العقم

اللاعقلي والقسوة اللاانسانية والتفاهة في الكثير من المسيحية التاريخية . وأعلن شوب Chubb أن المسيح كان مؤمناً بالله منكراً للوحي . وعارض بشكل إنساني نموذجي بين « ديانة يسوع » والمسيحية . وذهب الفرنسيون إلى أبعد من ذلك فأعلن ديديرو – ولكن بصورة خاصة – على وجه التأكيد « أن المسيحية باطلة وقاسية في عقائدها وهي أكثر الديانات غموضاً وتخيلاً وتقيداً ، وهي بالتالي أكثرها تعرضاً للانقسام والفرق والأحزاب والشيع . وأكثرها خطراً على الأمن العام وعلى الملوك بما فيها من نظام قائم على التسلسل واضطهادات وانضباط ، وهي كئيبة في طقوسها غير اجتماعية في أخلاقها إذا اعتبرت لا من حيث ما تشترك به مع الأخلاق الكلية ولكن من حيث ما يختص بها ويجعلها إنجيلية رسولية ويخلق فيها نظاماً أخلاقياً مسيحياً هو أكثر الأنظمة تزمتاً . فمذهب لوثر إذا جردناه من بعض النواحي الباطلة ، هو أفضل من الكاثوليكية . ومذهب كالفان (البروتستانتية) أفضل من مذهب لوثر . والفرقة السوشيانية أفضل من الكاثوليكية . وعبادة الله فقط في المعابد والطقوس أفضل من السوشيانية »[١٦] .

وذهب فولتير إلى أن يسوع الناصري كان ذا أخلاق بالغة في النبل فلا يصح تسميته بالمسيحي قال :

« كل رجل عاقل صالح يجب أن يرهب الفرقة المسيحية . إن اسم المؤمن بالله المنكر للوحي – وهم اسم كبير لا نحيطه بمقدار كاف من الاحترام – هو الاسم الوحيد الذي يجب أن نتخذه تسمية لنا . والإنجيل الوحيد الذي يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذي كتبته يد الله وختمته بخاتمها . والديانة الوحيدة التي يجب التبشير بها هي عبادة الله والسعي للخير . وأنه ليستحيل أن تنتج هذه الديانة الصافية الخالدة شراً قدر ما يستحيل على التعصب المسيحي أن لا ينتجه »[١٧] .

وتعرضت الدعامتان الرئيسيتان في تأييد الوحي – وهما النبوة والمعجزات – إلى نقد مدمر . وذهب أنتوني كولنز A. Collins – الذي سبق أن نشر « بحثاً في التفكير الحر » Discourse of Free-Thinking – في كتاب آخر إلى أن الدليل الوحيد على الأصل الإلهي للوحي المسيحي هو النبوة في العهد القديم ، وإن فحصاً دقيقاً لهذه النبوة إذا أولت تأويلاً حرفياً لا رمزياً – تجعل من المستحيل الاعتقاد بأن المسيح حقق أية نبوة على الإطلاق . ولم يبق للقائلين بما فوق الطبيعة بعد الآن سوى حصن واحد هو المعجزات ، فهدم وولستون Woolston وخاصة الفيلسوف الكبير هيوم قيمتها الى حـــد أن المدافعين عن المسيحية حتى اليوم يجدون أكبر الصعوبات ، لا في إثبات المسيحية بالمعجزات ، ولكن في تفسير كيف أن مثل هذه الأفكار المستحيلة حول المعجزات قد دخلت في النصوص الدينية . وادعى وولستون بكلام جارح ، ولكن بنقد حاذق ، أن المعجزات التي ورد ذكرها في العهد الجديد كانت في معظم الأحيان تافهة ، متناقضة ، باطلة ، غير معقولة وغير جديرة بمعلم يحمل رسالة إلهية ولا يمكن أن تميز إلا ساحراً مشعوذا . وحتى إذا ثبتت صحتها فهي لا تقدم أي مقدار ضئيل من البينة على قيمة تعاليم المسيح الأخلاقية والروحية . ولما كانت المعجزات قد تمت معظم الأحيان تحت تأثير شيطاني فليس لها في ذاتها قيمة على الإطلاق في تثبيت الرسالة الإلهية لمن يقوم بها .

وقد كتب لهيوم أن يضرب الضربة الأخيرة . فهو في كتابه الشهير « بحث في المعجزات » الذي نشره عام ١٧٤٨ أثبت أن المعجزة بمعنى كونها حادثاً خارقاً للطبيعة يثبت ألوهية القائم بها ، من الأمور التي لا يمكن قطعاً إثباتها . ولقد كان دليله قاطعاً لحد أن أذكياء الناس نادراً ما تشككوا بما قال . وهو يذهب إلى التأكيد أنه حتى لو استطعنا أن نظهر أن الحوادث المدونة قد وقعت بالفعل ، وأنها كانت خارقة للطبيعة ، وأنها تكفي لتثبيت دعائم

دين من الأديان فإنه يستحيل إقامة الدليل عليها . ذلك أن أي حادث كهذا لا يمكن أن يتضمن قيمة برهانية في ذاته .

« ليس هنالك من شهادة كافية لأن تثبت وقوع المعجزة ، إلا تلك الشهادة التي إذا أثبت بهتانها كان ثبوته في حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذي تحاول إثباته ... ولا يمكن إطلاقاً إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساساً لنظام من الدين ... ولنفترض أن جميع المؤرخين الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن (الملكة اليصابات ماتت وأنها بعد أن دفنت شهراً عادت على عرشها وحكمت إنجلترا ثانية) . لا أستطيع أمام مثل هذا القول أن أشك في حادث عودتها المزعوم وفي تلك الظروف العامة الأخرى التي عقبته : غير أني أؤكد بلا ريب أن موتها هذا كان أمراً مزعوماً ، وأنه لم يقع ، ولا يمكن أن يكون حقيقياً ... وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم هما من الظواهر العامة حتى إنني أفضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذاً قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة . ولكن لو نسبت هذه المعجزة لأي نظام ديني جديد ، لرأيت الناس – وهم الذين فرضت عليهم في جميع العصور مضحكة من هذا القبيل – يجدون في هذا الزعم بالمعجزة برهاناً كاملاً على الكذب ، وكافياً لأن يحدو بجميع ذوي العقول ، لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب ، بل أن يرفضوها دون المزيد في التمحيص ... ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعاً فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها في أي أمر آخر – فإن هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قراراً في أن لا نعيرها أي انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولها » [١٨] .

وبكلمة أخرى يستحيل على من يقبل الفيزياء النيوتوني أن يثبت وقوع أي حادث معـين بشكل خارق للطبيعة ما لم يفترض أن له معرفة كاملة بأعمال الطبيعة بحيث يتمكن أن ينفي عنها كل علة طبيعية – وهو أمر بيّن الاستحالة . ومهما تكن علة المعجزة فإنه من الأسهل بكثير أن نعتقد وقوعها

بنتيجة لبعض العوامل الطبيعية . إن دليل هيوم لم يدحض منذ أن جاء به . ولم يحاول رجل قط أن يثبت صحة الوحي بالاعتماد على فحص أسس خارجية كهذه .

الحملة العقلية على مذهب إنكار الوحي الإلهي

دحض العقليون السماويون ، وظل مذهب إنكار الوحي مع الاعتقاد بالله أو الدين الطبيعي وحده قائماً . أما كون هذا الدين الطبيعي قد تداعى بدوره ، وكون الدين قد اضطر منذ ذلك الحين إلى الاعتماد لا على أي دليل عقلي وإنما على نوع من الإيمان أو الحدس الصوفي فراجع إلى أنه قبل أن يفرغ أتباع الديانة الطبيعية من حملتهم على الوحي ظهر تيار عقلي شامل وأخذ يوجه سهامه ضد الديانة الطبيعية ذاتها . ولم يعد الجدل الديني العقلي في القرن الثامن عشر في مرحلته الثانية هذه حول ما إذا كان على الرجل العاقل أن يؤمن بالوحي بالإضافة الى الديانة الطبيعية : بل أصبحت المسألة هي ما إذا كان يجب على رجل كهذا أن يعتقد بالديانة الطبيعية ذاتها أو لا يعتقد بها . وللمرة الأولى أصبحت الأدلة في تأييد العقائد الأساسية للديانة الطبيعية موضع دراسة جدية .

أدلة اللاهوت الطبيعي

يجب علينا لفهم الحملات التي شنها هؤلاء الريبيون على الديانة الطبيعية أن نبحث الأسباب التي كان يعتمد عليها العقليون السماويون وأتباع الديانة الطبيعية في الدفاع عن عقائدهم الأساسية . إنه ليصعب بالنسبة للعقل الذي ألف صورة العالم الحديث — والتي تتضمن كعنصر أساسي مفهوم النمو والتطور — أن يحس قوة هذه الأدلة الشائعة في القرن الثامن عشر . ولكي نقدر سلطانها يجب أن نتذكر أن القرن بكامله لم يكن ليتصور الكون كله كعضوية نامية متطورة — بل إنه بتأثير نيوتن — كان يرى في العالم آلة لا

يسبب الزمن أي تغير في تركيبها . وفي مثل هذا العلم النيوتوني لم تكن أدلة دعاة الديانة الطبيعية أدلة معقولة فحسب ، بل فرضيات علمية أصيلة . ولم تكن من الأدلة التي كان في استطاعتها أن تجذب العصور السابقة ، أو تجذب القرن التاسع عشر بعد ما جرى علـى العلم فيه من تغير . بل كانت ممكنة فقط في العالم النيوتوني وبدت فيه وكأنها تفرض ذاتها فرضاً على عقول الناس .

ويمكن إرجاع هذه الأدلة إلى نوعين : الأول دليل العلة الأولى . والثاني دليل هندسة العالم . ومع أنه يمكن أن نجد كلا الدليلين عند توما الاقويني لكنهما لم يعنيا بالنسبة إليه ما عنياه للقرن الثامن عشر ، ولم تكن لهما ذات القوة . وقد بسطهما نيوتن نفسه ضمن توضيحه للفيزياء الرياضية . فالعالم الذي كشفه والذي تمثل له آلة متسقة منتظمة ، والذي بدا له ، بالإضافة الى ذلك ، قائماً منذ القدم على هذا الشكل أبداً ودائماً ، لا بد أن يستوجب خالقاً عاقلاً ليبنيه . ومفهوم العالم كآلة أو كساعة مركبة يتضمن فكرة وجود صائغ يبني الآلة ويخطط اتساقها ونظامها الدقيق . فالساعات والآلات حسب اختبارنا لا توجد صدفة ، وإنما هي مصنوعة ، ومصنوعة بذكاء لتحقق غاية معينة . فإذا تصورنا الكون على هذا المثال وجب أن يكون نتيجة فن : أي يجب أن يكون له علة أولى ومهندس ذكي . ذلك ما أراد نيوتن أن يقيم الدليل عليه بصلابة وقوة حتى قال فولتير : « لم أر قط بين أتباع نيوتن رجلاً واحداً لم يكن مؤمناً بوجود الله إيماناً عنيفاً قوياً » .[19] فلقد كان الله صانع ساعة كبير ، مستقلاً تمام الاستقلال عن عالمه المخلوق . وهو المهندس الذي يعنى به من الخارج . وكان نيوتن نفسه يظن أن بعض المفارقات في حركة الكواكب والمذنبات تستوجب من الخالق تكييفات دورية . أي أن ساعة الكون لا بد من إرسالها بين حين وآخر لصانع الساعة من أجل إصلاحها . غير أن هذه الفكرة لم تلق تحبيذاً كبيراً بحيث أن الرياضيين الفرنسيين كلابلاس Laplace ولاغرانج Lagrange أثبتا فيما بعد أن هذه

المفارقات دورية وتصحح الواحدة منها الأخرى. وبصورة عامة رفض أتباع الديانة الطبيعية القول بوجود تدخل إلهي في نظام الطبيعة طالما قد ثبتت صحته. وأصبحت وظيفة الله الأولى بالنسبة إليهم أنه أدار تلك الآلة في البدء. ومنذ ذلك الحين لم تعد ثمة حاجة لدى الله لأن يشغل نفسه بأعمال خليقته التي حباها الكمال. فقيمته الوحيدة من الناحية الفكرية كانت – فضلاً عن إعطاء تفسير علمي لمصدر الأشياء – في إيجاد ضمانة بأن العالم يقوم ويعمل على أساس أخلاقي. وأنه كان متشبعاً بنظام أخلاقي يعاقب الأشرار ويثيب الأبرار.

توسع مفكرو فرنسا ببراهين نيوتن على أوسع شكل نظامي. وكانت الحملة الريبية هنا أكثر انتشاراً مما كانت عليه في إنجلترا، بالرغم من أن أكبر ممثل فرد لها كان هيوم وهو من أبناء سكوتلندا. ففولتير يشرح الدليلين على وجود الله شرحاً وافياً. وقد كان معروفاً بتمسكه الشديد بالديانة الطبيعية حتى آخر حياته عام ١٧٧٨ عندما كان معظم المفكرين الفرنسيين قد تجاوزوا هذا الموقف وانتهوا إلى الريبية والإلحاد. فهو يشدد على الدليل الهندسي ويقول: «حين أرى ساعة يدل عقرباها على الزمن، أستنتج أن كائناً ذكياً قد رتب أجزاءها المحركة بحيث تدل عقاربها على الزمن. وكذلك عندما أرى أعضاء الجسم البشري أستنتج أن كائناً ذكياً قد رتب هذه الأعضاء بحيث تنشأ في الرحم وتتغذى فيه تسعة أشهر، وأن الأعين رتبت لترى والآذان لتسمع». [٢٠] وكانت العين، بما تقوم به من تكييف دقيق، تعتبر من الأدلة القوية على وجود الله. وقد لقي هذا الدليل تعبيره الكلاسيكي في اللاهوت الطبيعي الذي كتبه بالي الانجليزي في وقت متأخر. وبوسعنا أن نقارن هذا الموقف بما قاله بعد ذلك هلمهولتز Helmboltz – وهو باحث ألماني في علم الرؤية عاش في القرن التاسع عشر – من أنه لو كان هو الخالق لخجل من إيجاد آلة للرؤية كالعين بما هي عليه من قابلية كبيرة للخطأ وقدرة قليلة. لكن مثل هذه المعرفة لم تكن في متناول القرن الثامن عشر.

ويبسط فولتير الدليل الثاني في ضرورة وجود علة أولى كما يلي :

« أنا أوجد فإذا يوجد شيء ما . وإذا وجد شيء ما وجب أن يكون قد وجد شيء ما منذ الأزل القديم . لأن كل ما يوجد ، لا بد أن يوجد إما بذاته أو أن يكون قد تلقى وجوده من شيء آخر . فإذا كان وجوده من ذاته ، فهو موجود بالضرورة ، وهو قد وجد بالضرورة منذ القدم ، وهو الله . أما إذا كان قد تلقى وجوده من شيء آخر ، وذلك الشيء من ثالث ، فإن ذلك الذي يتلقى منه الأخير وجوده يجب أن يكون الله بالضرورة ... الذكاء ليس ضرورياً للمادة لأن الصخر أو الحبة لا يفكران . فمن أين تلقت الإحساس والتفكير إذن أجزاء المادة التي تفكر وتحس . لا يمكن أن تتلقى ذلك من ذواتها إذ أنها تفكر بالرغم من ذاتها . ولا يمكن أن تتلقاه من المادة بصورة عامة إذ أن الفكر والإحساس لا يخصان جوهر المادة . ومن هنا كان لا بد أن يتلقيا هذه الهبات من يدي كائن أسمى ، ذكي لامتناه هو العلة الأولى لجميع الأشياء »[21] .

ويقر فولتير بوجود صعوبات في مثل هذا التفكير لكنه ينتهي إلى هذه النتيجة : « يثير الرأي القائل بوجود الله صعوبات . ولكن الرأي المعاكس ينطوي على أمور مستحيلة »[22]، وهو رأي يمثل تمثيلاً قوياً الفكر السائد بين معظم العلماء في عصره . وجدير بالذكر أن توماس هاكسلي — وهو أكبر من عمم فكرة التطور فيما بعد — قد أخذ بهذا الرأي تماماً قبل أن ينشر دارون كتابه المأثور عام ١٨٥٩ .

هذا فيما يتعلق بوجود الله . وقد وجد اللاهوتيون العقليون صعوبة أكثر في إثبات معتقدهم بالحياة الأخرى والنظام الأخلاقي في العالم . وبصورة عامة بدا الخلود لهم أمراً مرجح الوقوع لما له من ضرورة أخلاقية . يقول فولتير : « يمكن القول — مع عدم الرغبة بالتغرير بالناس — إن لدينا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بخلود الكائن الذي يفكر ، قدر ما لدينا للاعتقاد بعكس ذلك »[23] . ولكن كان من الواضح أن العالم النيوتوني لم

يؤيدهم هنا . وجل ما عملوه أنهم احتفظوا باعتقاد تقليدي جذاب لم يكن بالإمكان دحضه . وغاية ما قالوه في الأمر أن كون العالم نظم تنظيماً يستدعي أن يكون نظامه العقلي هذا مطابق لحاجات الكائنات العاقلة فيه . ولم يذهبوا إلى أبعد ممن سبقهم في معالجة مشكلة الحكم الأخلاقي للعالم ، ومشكلة الشر القديمة قدم الزمن . وهنا أيضاً لم يكن من مهم سوى الإيمان بأن النظام العقلي يجب أن يكون بالضرورة نظاماً أخلاقيــاً . وبعضهم كلايبنتز كتب صفحات كثيرة ليثبت أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة . وهو اعتقاد نعت أحياناً بالتفاؤل ولكن الكثيرين يعتقدون أنه منتهى التشاؤم : إذ لو صح هذا القول ــ كان الله في عون الجنس البشري ! وحتّى القرن التاسع عشر اعتبر قول بوب ما هو موجود فهو حق « أشبه بمن يصفر ليبعث في نفسه الشجاعة » . وكان رجال آخرون كفولتير واعين جد الوعي لمظالم الطبيعة والإنسان للإنسان فثاروا على مثل هذا الإيمان . وقصة فولتير الشهيرة « كانديد » إن هي إلا سخريــة طويلة بموقف لايبنتز . وكان من المحتّم بعد أن ازداد توحيد المفكرين بين الله ونظام الطبيعة الرياضي أن يفقد الله أية ميزة أخلاقية كلما اتضحت لهم النتائج المنطقية المترتبة على مثل هذا الموقف . وهي نتائج كانت قــد اتضحت لسبينوزا قبل ذلك بقرن من الزمن ، فنفى وجود أية صلة بين الطبيعة والمقاييس الإنسانية في الخطأ والصواب . وقد يكون من أسباب كره القائلين بالديانة الطبيعية لسبينوزا وابتعادهم عنه ، شعورهم بأن منطقهم يوصلهم إلى المواقف التي توصل إليها سبينوزا ذاته . أما فولتير الذي كان صاحب حسّ أخلاقي أعمق بكثير من معظم القائلين بالديانة الطبيعية فقد تردد في الأمر وبدا وكأنه متفق مع سبينوزا مؤلف كتاب الأخلاق فقال : « إن قولنا إن الله عادل أو غير عادل يساوي في العقم قولنا إن الله أزرق أو مربع » ، [٢٤] وقوله : « إنه يستحيل تفسير الشر الأخلاقي بالاستناد إلى المذهب المادي قدر ما يستحيل تفسيره بالاستناد إلى الله » . [٢٥] ولكن أتباع الديانة

الطبيعية غالباً ما أغمضوا عيونهم أمام هذا المنطق المنغص ، وبذلوا قصارى جهدهم لتمجيد الانسجام والنظام واعتبارهما الخير الأسمى .

الريبية والإلحاد

تلك كانت أدلة أتباع الديانة الطبيعية في تأييد عقائدهم . وواضح أنه لم يكن من الصعب ، عندما تعرض إلى الهجوم هذا النمط ذاته من التفكير ، أن يجرفه التيار بنفس الأساليب التي استخدمها أتباع الديانة الطبيعية ضد الوحي . وقد قامت بذلك فئتان : الريبيون والماديون من جهة . ومن جهة ثانية السلفيون الذين ظنوا أنهم بإثباتهم تناقضات الديانة الطبيعية يستطيعون أن يقنعوا الناس أنها كانت واهية بقدر ما كان الوحي . وقد فعلت هذه الفئة الأخيرة ذلك . لكنهم لم يجدوا بالنهاية من يأخذ بالاستنتاج الذي وصلوا إليه من أن الوحي والديانة الطبيعية معاً يجب أن يقبلا على أساس من الإيمان .

وقد حاول مفكران في إنجلترا خاصة الدفاع عن المسيحية وذلك بإثارة الشكوك حول الديانة الطبيعية ، وهذان هما ويليام لو Law والأسقف بتلر Butler . فألف لو كتابه قضية العقل أو شرح الديانة الطبيعية شرحاً عادلاً رداً على « توراة الديانة الطبيعية » لتندال . كان لو متصوفاً شهيراً فأعلن أن الدين ليس بحاجة لأن يخضع ذاته لأي مقياس عقلي أو خلقي . وكان دليله الوحيد مستمداً من النبوة والمعجزات . « يبدو إذن أن بعض أئمة اللاهوت يقومون بتراجع كبير لا ضرورة له في هذا الأمر ، عندما يوافقون على أنه يجب أن نفحص أولاً المذاهب التي تكشف عنها المعجزات لنرى إذا كانت تتضمن ما هو غير معقول أو غير جدير بالله قبل أن نتقبل المعجزات كأمور إلهية ... إن المعجزات في حالة كهذه هي الملجأ الأخير . وهي تقرر ذاتها بذاتها ولا يمكن أن يحكمها أي شيء أبعد منها ».[٢٦] « إن المعجزات الواضحة التي لا يمكن إنكارها والتي تشهد بصحة وحي سماوي هي أسمى وأرفع بينة على صدورها عن الله ، فلا يصح أن تخضع لأحكامنا

في معقولية مذاهبها أو ضرورتها »[٢٧] . وهذا بالطبع إنكار تام لمقدرة العقل على إثبات أية حقيقة دينية مهما كانت . والخيار بالنسبة لمن يتخذ مثل هذا الموقف واضح تماماً ، فهو إما أن يختار إهمال الدين أو أن يختار إهمال العقل . وقد اختار لو الصوفي الطريق الثاني . أما عقليو القرن الثامن عشر فكان من الطبيعي أن يهملوا الدين . وقد عرض العالم الريبي بيير بايل Bayle هذا الخيار ذاته على الفرنسيين دون إبهام في نهاية القرن السابق . فقال للعلماء والفلاسفة :

« لا تحاولوا أن تفهموا الأسرار . لأنكم لو استطعتم فهمها لخرجت عن حد كونها أسراراً . ولا تحاولوا أن تخففوا من ظاهر استحالتها . فعقلكم هنا فاقد القوة تماماً . ومن يدري فقد تكون تلك الاستحالة عنصراً أساسياً في السر ؟ اعتقدوا كمسيحيين . ولكن امتنعوا عن الاعتقاد كفلاسفة » .

وقال للاهوتيين المعتمدين على العقل :

« أنتم محقون في مطالبتكم لنا بأن نؤمن . ولكن اطلبوا ذلك على أساس التقليد والسلطة فقط ولا تطيشوا فتحاولوا أن تسوغوا اعتقادكم في أي من العقل . فقد أراد الله ذلك . وقد فعل الله ذلك فهو في النهاية خير وصحيح . صنع بحكمة وسمح اعتناقه بحكمة . فلا تجازفوا أبعد من ذلك . لأنكم لو دخلتم في أسباب مفصلة من أجل ذلك كله ، فلن يكون بوسعكم أن تصلوا إلى نهايتها . وبعد ألف مخاصمة ستضطرون للرجوع إلى السبب الأول الذي تعتمدون عليه : التقليد والسلطة . وأفضل استعمال للعقل في هذه الحالة هو ألا يستعمل العقل . وعلاوة على ذلك فإنكم إن قبلتم مناقشة هذه القضية لغلبتم على أمركم »[٢٨] .

وقد يفضل الأساقفة إهمال العقل ، أما الناس فقد ازداد اتجاههم للطريق الثاني . أما الدفاع الآخر الكبير عن الدين الذي أدى عملياً إلى الريبية فهو الكتاب الشهير الذي نشره بتلر وعنوانه « قياس الديانة الطبيعية والسماوية » .

Analogy of Religion ,Natural and Revealed وقد ذهب فيه إلى أن الديانة الطبيعية التي تحمس الناس لها كانت مساوية للوحي المسيحي ذاته في لاعقليتها ، ومعتمدة على الإيمان بمقدار اعتماده عليه . وبكلمة أخرى فإن التقليد الديني يشكل وحدة كاملة ولا بد من قبوله أو رفضه كوحدة ، والأمر لا يقبل موقفاً وسطاً . وأشار بتلر بصورة خاصة إلى أن السياق الواقعي للطبيعة ، وما صنعته اليد الإلهية ، والنظام الأخلاقي الذي وضعه الله بمشيئته السماوية – هذه كلها أمور يجد العقل الإنساني صعوبة في الإحاطة بها تفوق بكثير صعوبة الفهم لما سمي بالمظالم الواردة في الكتب المقدسة . « وعلى افتراض أن الله يبسط فوق العالم حكومة أخلاقية ، فإن القياس على مثال حكومته الطبيعية ، يوحي لنا ويجعل من المعقول أن نعتقد بأن حكومته الأخلاقية لا بد أن تتجاوز ما يستطيع إدراكنا أن يصل إليه . وفي هذا جواب عام على جميع الاعتراضات الموجهة ضد عدالتها وخيرها »[٢٩] . وربما لم يستعمل قط مثل هذا السيف ذي الحدين للدفاع عن الإيمان المسيحي. ولم يخطر للأسقف الطيب على ما يظهر ، أن القول بأن الديانة الطبيعية لا ترتكز في عرف العقل إلى أسس أقوى وأثبت من الأسس التي يرتكز إليها الوحي السماوي ، قد يؤدي إلى ظهور من ينادي برفضهما معاً .

ونشر هنري دودويل H. Dodwell عام ١٧٤٢ كتاباً اسمه « مسيحية غير مؤسسة على البرهان » Christianity not founded on Argument ، وهو أول تحول في مثل هذا التفكير إلى اتجاه ريبي واضح . لكن الكتب الثلاثة الكبيرة والقاطعة فيما يمكن أن يقال ضد الديانة الطبيعية – وهي كتب أصبح يستحيل بعدها على أي عقل ثاقب محاولة الدفاع حتى عن الديانة العقلية بالاعتماد على الأدلة المألوفة في العصر– كتبها هيوم وهولباخ الفرنسي وكانط الألماني . أما هيوم فقد كان، في الأمور الدينية على الأقل ، مثالاً للريبية : إذ رفض أن يستنتج أية مواقف نهائية من نقده الهدّام . وكان هولباخ مادياً مؤمناً بماديته وعلى جانب كبير من الاعتقاد بالحلولية ، بينما

وضع كانط بدوره في تلخيصه الحملة العقلية على اللاهوت العقلي ، الأسس لجميع محاولات القرن التاسع عشر بناء الدين على الشعور والحدس ونوع من الحس الديني الخاص — وهي محاولات مهما كانت ناجحة بذاتها ، فإنها تجنبت على الأقل الحد القاطع للسيف العقلي .

لقد سبق أن رأينا نقد هيوم القويّ للأدلة التي تؤيد الوحي بالاستناد إلى المعجزات . أما حملته المماثلة على الديانة الطبيعية فقد ضمنها كتابيه : (بحث في العناية الإلهية والحياة المقبلة) المنشور عام ١٧٤٨ و (محاورات حول الديانة الطبيعية) الذي ألفه عام ١٧٥١ والذي لم ينشر إلا بعد موته عام ١٧٧٩ . وكان هيوم أكثر التجريبيين تماسكاً في منطقه . أي أنه استنتج جميع الأدلة العقلية من مبادىء بديهية ، وطبق مقياس التجربة على كل اعتقاد . وكان قوام طريقته أن يسائل : أي مقدار من الاعتقادات الدينية التقليدية يمكن أن يستنتج في الواقع من الحقائق الملاحظة في الطبيعة ؟ فأجاب إنه مقدار ضئيل جداً . وأشار إلى أنه لا يوجد تسويغ لملاحظتنا أن العالم الحالي ناقص ثم الافتراض على أساس من هذه الملاحظة بأن هنالك خالقاً كاملاً ، وأن هذا الخالق سوف يخلق عالماً كاملاً .

وليس لنا من الأسباب ما يدفعنا لأن نستنتج من وجود حياة كحياتنا لا يتفق فيها الثواب والعقاب مع الرغائب الإنسانية ، وجود حياة أخرى يتم فيها مثل هذا الاتفاق .

« أما أن يكون بالإمكان وجود صفات إلهية لم نر فعلها قط . وأن يكون الله خاضعاً في أفعاله لمبادىء لا نستطيع كشف تحققها ، فأمور نقرها بدون تردد . ولكن هذا لا يخرج عن حد كونه مجرد إمكان وفرضية . لأننا لا نستطيع أن نجد علة للاستدلال على وجود أية صفات أو أية مبادىء للفعل في الله إلا بقدر ما نتبين من أثر لها في الواقع وتحقيق لما تريد . هل هنالك إذن أية آثار لعدالة موزعة على العالم ؟ فإذا أجبت بالإيجاب أردف بدوري : إنه طالما ان العدالة هنا تفعل فهي تحقق ما تريد . وإذا أجبت سلباً أستنتج أنه

ليس لديك من سبب لأن تخلع على الآلهة صفة العدالة بالمعنى الذي نعطيه نحن لهذه الصفة . وإذا أخذت موقفاً وسطاً بين السلب والإيجاب كأن تقول مثلاً إن عدالة الآلهة في الحاضر تفعل فعلاً جزئياً لا فعلاً كاملاً ، أجيب : إنه لا حق لك في أن تعطيها أي مجال معين إلا بقدر ما تستطيع أن تراها فاعلة في الحاضر »[٣٠] .

وهكذا بعد أن حطم هيوم الأساس العقلي للايمان بوجود حكم أخلاقي في العالم ، استأنف البحث في محاوراته ليظهر أنه لا يمكن أن يوجد أي دليل لإثبات وجود خالق كلي الحكمة وكلي الخير . وأنه ليس من ضرورة لوجود علة أولى للكون ، وأن من السهل أن نتصور الكون موجوداً بذاته وقديماً ، قدر ما يسهل علينا افتراض علة خارجية لها تلك الصفات . وليس ثمة شبه بين شيء في العالم كالساعة وبين العالم بكامله . فقد رأينا الساعات تصنع ، ولم نر العوالم تصنع . وقد يكون النظام طبيعياً قدر الفوضى . وإذن فالاتساق والقانون الكلي ليسا بحاجة لأسباب تسوغ وجودهما أكثر مما نجده فيهما . وأقصى ما نستطيع افتراضه من عالم متناه نعتبره نتيجة ، هو علة متناهية فحسب . وإذا كان للكون فاعل في الحقيقة فمن الممكن أن يكون صانعاً غير ذي كفاية ومن الجائز أن يكون قد مات منذ زمن بعيد بعد أن أنهى عمله . أو قد يكون إلها ذكراً أو أنثى . أو عدداً كبيراً من الآلهة . وقد يكون خيراً كله أو شراً كله أو الاثنين معاً ، أو لا هذا ولا ذاك — والمرجح أنه الأخير .

أيقظ هيوم شكوكاً كثيرة عندما بحث في صحة قواعد الديانة الطبيعية . وأنكر هولباخ بصورة قاطعة الله والحرية والخلود . فهو في كتابه « نظام الطبيعة » الذي ظهر عام ١٧٧٠ ، وخاصة في كتابه القوي العنيف « الحس العام » الذي ظهر عام ١٧٧٢ — والذي لاقى انتشاراً واسعاً — شن ما هو على الأرجح أعنف حملة وجهت ضد المسيحية على الإطلاق كنظام من القضايا مطروح للاعتقاد العقلي . وكان هولباخ عالماً فيزيائياً من الدرجة

الأولى . اعتقد أن العلم النيوتوني يتضمن تفسيراً كاملاً للكون ولا يتطلب أية إضافة من أي نوع كان . وهكذا سحق الدليل القائم على القول بالعلة الأولى :

« ليس بوسعنا أن نذهب إلى أبعد من هذا القول المأثور : تفعل المادة لأنها موجودة . وتوجد لتفعل فإذا سئلنا كيف توجد المادة أو لماذا توجد؟ لأجبنا بأننا لا نعرف . ولكن إذا فكرنا على أساس من المقايسة بين ما لا نعرفه وبين ما نعرفه ، لوجب أن يكون رأينا أن المادة توجد بالضرورة ، ولأنها تحتوي في ذاتها علة كافية لوجودها . وفي افتراضنا أنها مخلوقة أو محدثة من قبل كائن يتميز عنها ، أو نعرف عنه أقل مما نعرف عنها ، بحيث أن هذه المعرفة قد تكون مضادة لكل ما نعرفه ، يجب علينا أن نسلم مع ذلك أن هذا الكائن ضروري ويتضمن علة كافية لوجوده . فنحن إذن لم نجتز أي قسم من الصعوبة ، ولم نلق ضوءاً أوضح على الموضوع . ولم نتقدم خطوة واحدة . وجل ما قمنا به أننا وضعنا جانباً كائناً نعرف بعض خصائصه ، ولكننا ما زلنا نجهله إلى أبعد حد ، لنلجأ إلى قوة يستحيل علينا تمام الاستحالة أن نكون أية فكرة واضحة عنها ، وهي بالرغم من أنها قد تكون حقيقة فنحن لا نستطيع إثبات وجودها بالاعتماد على أية حقيقة نملكها » [٣١] .

وقد بدا لهولباخ أن المادية الشاملة هي اعتقاد أقرب إلى العقلية : « إنه لأقرب إلى الطبيعي والمعقول ، أن نشتق من صدر المادة كل شيء موجود ، لأن كل حاسة من حواسنا تبرهن على وجودها ونختبر كل لحظة نتائجها بأنفسنا ، ونراها فاعلة متحركة ، تنقل الحركة وتولد القوة دون انقطاع ، من أن نعزو تكوّن الأشياء لقوة مجهولة ، ولكائن روحي لا يستطيع أن يخرج من طبيعته ما ليس هو بذاته ، كائن يعجز بحكم الجوهر الروحي المنسوب إليه أن يفعل أي شيء أو أن يحرك أي شيء » [٣٢] .

وقد تناول هولباخ دليل هندسة الكون بنفس النقد العنيف فقال :

« إن الذين يعبدون الله يرون في نظام الكون بشكل خاص ، برهاناً قاطعاً على وجود كائن عاقل وحكيم يدبر هذا الكون . غير أن هذا النظام ما هو إلا نتيجة لحركات ضرورية ناجمة عن علل وأحوال ، قد تكون في وقت من الأوقات ملائمة لنا ، وتكون في وقت آخر ضارة بنا ، ونحن نثني على ما كان منها في صالحنا ، ونشكو مما كان مضراً لنا ... إن الاستغراب من وجود نظام يسود العالم ليس سوى استغراب من كون نفس العلل تؤدي دائماً الى نفس النتائج . أما الدهشة من رؤية الاضطراب فراجعة إلى نسيان أن العلل إذا تغيرت أو إذا ما عرقل مفعولها ، فلا يمكن أن تبقى نتائجها على ما كانت عليه قبلاً ... إن الاستغراب من رؤية نظام في الطبيعة ليس سوى استغراب من إمكان الوجود ، فهو استغراب من وجود المرء ذاته . فما هو نظام بالنسبة لكائن ما ، هو اضطراب بالنسبة لكائن آخر . وجميع الكائنات التي تعمل للشر تعتبر أن كل شيء سائر بنظام عندما تستطيع أن تزرع الاضطراب في كل شيء ، من غير أن تتعرض للعقاب ، بينما تعتبر كل شيء مضطرباً عندما تجابه بما يعرقل نزعاتها الشريرة » . [٣٣]

وبكلمة موجزة ، فإن النظام والغاية تمييزان أبدعهما الإنسان ، وليس لهما ، بدون الإنسان من معنى بهذا العالم .

« قد يحتج البعض دون ريب ، بأنه لما كانت المادة تتضمن وتنتج كائنات ذكية فيجب أن تكون ذكية بذاتها أو محكومة بعلة ذكية . ونجيب على ذلك بأن الذكاء ملكة مميزة للعضويات الحية ، أي للكائنات المشكلة والمكونة وفق طريقة معينة ، بحيث ينتج عنها بعض أنماط في الفعل ، يشار إليها بأسماء متنوعة وفقاً للنتائج المختلفة التي تنتهي إليها هذه الكائنات : فالخمر ليس لها الخاصتان المسميتان الدهاء والشجاعة . ومع ذلك يلاحظ أحياناً أن الخمر تنقل هذه الصفات إلى أناس يفترض أنهم معدمون منها تماماً . ولا يمكن القول إن الطبيعة ذكية على غرار أي من الكائنات التي تحيا ضمنها . ولكنها تستطيع أن تحدث كائنات ذكية بأن تجمع المادة الملائمة لتشكيل

عضوية خاصة ينتج عن أنماط أفعالها الخاصة بها الملكة التي تدعى الذكاء ... وبإيجاز تثبت التجربة بما لا يدع مجالاً للشك أن المادة التي تعتبر جامدة ميتة تكتسب الفعـل المحسوس – الذكاء – والحياة – عندما تمتزج وفق أوضاع معينة » . [٣٤]

وأخيراً يقول هولباخ بصدد البحث عن العناية الإلهية وعدالة القوة التي تحكم الكون :

« قبل أكثر من ألفي سنة قال أبيقوروس الحكيم : « إما أن يريد الله منع الشر ولكنه يعجز عن منعه ، أو أنه يقدر على منعه ولكنه لا يريد ذلك ، أو أنه يريد ذلك ولا يقدر عليه ، أو أنه يريد ويقدر . فإذا كانت له الرغبة دون القوة فهو عاجز . وإذا كان قادراً ولكنه غير راغب فهو على جانب من المكر لا نستطيع أن ننسبه إليه . وإذا لم تكن لديه القوة ولا الرغبة فهو عاجز وشرير معاً ، وهو ليس إلهاً إذاً . وإذا كانت لديه الرغبة والقوة من أين يأتي الشر ، أو لماذا لا يمنعه » ؟ لقد انتظرت أفضل العقول أكثر من ألفي سنة حلاً عقلياً لهذه الصعوبات . ويعلمنا علماء اللاهوت أن هذه الصعوبات ستحل في حياة مقبلة » [٣٥] .

وقد يجدر بنا أن نلاحظ أن هولباخ جمع إلى إلحاده وماديته مثلاً أعلى أخلاقياً نبيلاً فريداً في التسامح والعدالة والإنسانية . وكان معنى إهمال الدين التقليدي بالنسبة لأمثال هؤلاء المفكرين هو تحرير الناس من الوهم وإمكان قيام أخلاق أصيلة متنورة وكلية .

وببحثنا عن هولباخ – الذي يمثل بصورة صريحة ما انتهى إليه معظم المفكرين الفرنسيين حوالي سنة ١٧٧٠ – فنحن نصل إلى إلحاد ومادية شاملين كاملين . وقد أوضح سياق بحثنا أن عصر العقل الذي كانت نقطة ابتدائه الافتراضات الدينية الطبيعية في العلم النيوتوني ، لم يكن له مفر من الانتهاء إلى مثل هذا الإنكار الكامل لكل قاعدة من قواعد المسيحية التقليدية .

وكان سبينوزا – وهو متشبع بالعلم الديكارتي – قد وضع قبل مائة سنة نظاماً مماثلاً أكثر عمقاً بشكل عام. لكن الناس في أيامه لم يكونوا قد تمثلوا بعد مبادىء العلم الجديد ولا أدركوا إلى أين ستقودهم أبحاثهم المنطقية. فليس من المستغرب بعد ذلك أن يكشف الناس سبينوزا في أيام هولباخ، وأن يكون له تأثير قوي على أعاظم المفكرين، وخاصة في ألمانيا. ولم يكن معظم الناس راغبين في اتباع سبينوزا وهولباخ إلى النهاية القصوى إلا في فرنسا حيث دفعت الكنيسة الكاثوليكية بسياستها الاجتماعية وتحالفها مع النظام القديم ومساوئها، كل رجل عاقل إلى المعارضة القوية، لا لنظام الرهبانية الكاثوليكي فحسب، ولكن لكل ما له صلة به، وللديانة ذاتها. وحدت بفولتير لأن يؤمل أن يرى «آخر ملك مخنوقاً في أحشاء آخر راهب يسوعي» وبالرغم من ذلك ظل الناس يتشوقون إلى نظرة دينية كونية ويسعون إلى التوصل لحل وسط مع العلم النيوتوني. ولكن خيل في فرنسا للرجل المثقف الذكي أن الديانة قضت نحبها تماماً. حدث في عام ١٧٩٨ أن أحد أتباع الديانة الطبيعية كان يحاضر في المعهد الفرنسي حول اعتقاداته الدينية. فأخذت صيحات الغضب تتعالى من الحضور ونادى أحدهم: «أقسم أن الله غير موجود، وأطلب ألا يلفظ اسمه في هذا المكان»[٣٦]؛ ولم يسع المحاضر المسكين إلا أن ينسحب حين أخذ الحضور يتناقشون فيما إذا كان يجب أن يلفظ اسمه بين جدران المعهد النير.

وقد تقرر في كل مكان أن الديانة لم يكن لها أساس عقلي على الإطلاق. وأن الطريقة الوحيدة لتجنب الإلحاد والمادية هي في مهاجمة مقدرة العقل والتجربة العقلية على التوصل إلى الحقيقة النهائية. وقد أدى ذلك إلى إحياء الديانة الشخصية القائمة لا على العقل بل على التجربة الروحية الداخلية كما عرفها بولس الرسول وأوغسطين. وانتشر هذا الإحياء انتشاراً واسعاً في ألمانيا حيث عرف بحركة التقوى Pietism وفي إنجلترا بالحركة الإنجيلية المحافظة (أويزليانزم نسبة الى موسسها). وظفرت في هذا البلد الأخير

بين أتباع كنيسة الميثودست وفرع من فروع الكنيسة الإنجيلية . ثم إن حركة الإحياء هذه أدارت ظهرها عن تعمد للعلم والعقل وتمسكت بالإيمان لذلك كان تأثيرها على الطبقة المفكرة قليلا . وقد أثر على هذه الطبقة الفيلسوف الألماني كانط ، الذي حاول أن يثبت بشكل قاطع أن العقل والعلم يصحّ استعمالهما في حقل معين . أما خارج هذا الحقل فالإيمان الذي دعاه كانط « العقل العملي » قادر على أن يثبت قواعد الديانة الطبيعية وهي : الله والحرية والخلود . وقد بدت أدلة كانط فاصلة في تاريخ الفكر . واستطاعت أكثر من أي عامل فكري آخر أن تنقذ الاعتقاد الديني وأن تجعل الإحياء الديني ممكناً في النصف الأول من القرن التاسع عشر . لكن هذا المصدر الجديد للحقيقة الدينية الذي أعلن عنه كانط يقع خارج نطاق بحثنا المباشر هنا . وسنعود إليه عند دراسة الفكر في القرن التاسع عشر . أما كل ما يجب أن نشير إليه هنا أن كانط يبدو وكأنه قد أثبت للأبد استحالة قيام ديانة عقلية خالصة .

وكان تهديمه للاهوت العقلي يتضمنه كتابه (نقد العقل الخالص) الذي نشر عام ١٧٨١ والذي أعلن فيه برنامجه الفلسفي .

« توجد ثلاثة ادلة فقط لإثبات وجود الله بوساطة العقل ... الأول هو الدليل المبني على هندسة الكون ، والثاني هو الدليل المبني على العلة الأولى ، والثالث هو الدليل المبني على برتبية الكيان ، ولا يوجد دليل سوى هذه الأدلة ، ولا يمكن أن يوجد دليل سواها . وسأثبت أن العقل لا يستطيع أن يتوصل في أحدها أكثر مما يستطيع أن يتوصل في غيره وأنه عبثاً يحاول أن يرفع جناحيه فوق عالم الحس بالاعتماد على قوة التفكير فحسب [٣٧] . فأنا أؤكد إذاً أن جميع المحاولات في استعمال العقل استعمالاً فكرياً في حقل اللاهوت لا فائدة منها مطلقاً ، وهي بطبيعتها الذاتية باطلة وفارغة »[٣٨].

ولا تختلف أدلته في الواقع اختلافاً كبيراً عن الأدلة التي شهدناها عند هيوم وهولباخ . لكن النظام الشامل الذي وردت من ضمنه جعلتها تبدو

وكأنها لا يمكن دحضها . وبينما ظل الإيمان بالله مع إنكار الوحي والديانة الطبيعية يعيشان بهزال في عقول بعض الناس – كما نجد الأمر عند بالي في إنجلترا عام ١٧٩٨ ، وروبسبيير الذي ظل ثابتاً على إيمانه العقلي بالله والديانة الطبيعية إبان الثورة الفرنسية ، وبعض اللاهوتيين العقليين الألمان الذين درسوا حتى القرن التاسع عشر – فقد بدا للأغلبية الكبيرة من المفكرين المهتمين بالدين أن الهدف الأول – بعد إهمال الأساس العقلي للحياة الدينية – هو إعادة البناء على أساس لا عقلي أو فوق العقل . لكننا سنرجىء دراسة هذه المحاولات إلى الكتاب اللاحق .

وهكذا حين طبقت على التقليد المسيحي الكبير نتائج مبدأي الطبيعة والعقل والمثل العليا الرئيسية في العصر الذي قدس آلة العالم النيوتونية فقد بدت هدامة تماماً . وأخفقت كل الإخفاق محاولة بناء ديانة علمية جديدة على هذه الأسس . ولم تتأثر الجماعات بالطبع بهذه الخطوط الفكرية ، كما أنها أظهرت مناعة ضد المعرفة العلمية الجديدة . لكن الطبقة الوسطى المفكرة التي كان المستقبل لها قبلتها بمجملها دون تحفظ . وحين بوشر بإعادة بناء التقليد المسيحي ومؤالفته للعالم الفكري الجديد كان واضحاً كل الوضوح أن القرن الثامن عشر جعل تأسيس الدين على مبادىء العقل العلمي أمراً مستحيلاً بعد الآن .

المصـــادر

1. Quoted in John Morley, *Diderot*, 72.
2. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, Lettre 6.
3. William Paley, *Moral and Political Philosophy*, Bk. I, ch. 7.
4. Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton*, ch. 6.
5. Locke, *Essay on Human Understanding*, Book IV, ch. 18, sec. 4.
6. Locke, *Reasonableness of Christianity*, 1696 ed., 202.
7. Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 18.
8. *Ibid.*, 272.
9. Locke, *Essay*, Bk. IV, ch. 17 sec. 23.
10. John Tillotson, *Works* (ed. 1857), II, 333.
11. Tillotson, *The Miracles Wrought in Confirmation of Christianity*, *Works*, III, 493.
12. Locke, *Essay*, Bk. IV, ch. 18, sec. 10.
13. Locke, *Discourse of Miracles*.
14. Samuel Clarke, *Boyle Lectures*, 1705, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation.*
15. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 63, 342 ff.
16. Diderot, *Letter to Damilaville*, 1766, in *Oeuvres*, ed. Assézat et Tourneux, XIX, 477.
17. Voltaire, *Bolingbroke*.
18. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sec. 10.
19. Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton*, ch. 1.
20. Voltaire, *Traité de Métaphysique*, ch. II.
21. *Ibid.*

22. *Ibid.*
23. Voltaire, *Homélie sur l'athéisme.*
24. Voltaire, *Traité de la Métaphysique,* ch. II.
25. *Ibid.*
26. William Law, *The Case of Reason,* 109.
27. *Ibid.,* 110.
28. Pierre Bayle, quoted in Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France,* ch. IV.
29. Bishop Joseph Butler, *Analogy of Religion,* Pt. I, ch. 7.
30. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding, Providence and a Future State.*
31. Holbach, *Système de la Nature,* ch. IV.
32. Holbach, Le Bon-Sens, sec. 22.
33. *Ibid.,* sec. 44.
34. Holbach, *Système de la Nature,* ch. V.
35. Holbach, *Le Bon-Sens,* sec. 57.
36. F. Picavet, *Les Idéologues,* 218.
37. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke, Phil. Bibl. ed., I. 510.
38. *Ibid.,* 543.

المـــــراجع

مؤلفات عامة

A.C. McGiffert, *Protestant Thought before Kant,* chap. X (illuminating survey); *Rise of Modern Religious Ideas,* Part I. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century.* G.V. Lechler, *Ges. des englischen Deismus;* J. Tulloch, *Rational Theology in England in the Seventeenth Century;* J. Leland, *A View of the Principal Deistical Writers* (by a hostile contemporary). O. Pfleiderer, *Ges. der Religionsphilosophie.* H. Hoffding; Hettner, *Litteraturges des* 18. *Jahrh, J.M. Robertson, Short History of Free Thought;* A.W. Benn, *History of English Rationalism in the Nineteenth Century;* Lecky, *Rationalism in Europe.* J. Texte, *Rousseau et les Origines du Cosmopolitanisme littéraire.* K.R.

Hagenbach, *German Rationalism;* W. Oncken, *Das Zeitalter Friedrichs des Grossen;* E. Cassirer, *Das Zeitalter der Aufklärung.* H.M. Morais, *Deism in 18th Cent. America;* G.A. Koch, *Republican Religion.* Foster, *Genetic History of New England Theology; Cooke, Unitarianism in America.* See also works of Faguet, Damiron, Morley, cited in preceding chapter.

نشوء الديانة الطبيعية

Lord Herbert of Cherbury, *De Religione Gentilium, De Veritate.* R. Cudworth, *Intellectual System of the Universe;* J. Tillotson, *Works;* John Locke, *Reasonableness of Christianity, Essay,* Bk. IV; Samuel Clarke, *Discourse concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion, etc.* (best example of rational supernaturalism); W. Wollaston, *Religion of Nature Delineated;* Anthony Collins, *Discourse of Free Thinking;* M. Tindal. *Christianity as Old as the Creation (the* «Deist's Bible»); J. Toland, *Christianity not Mysterious;* W. Paley, *Natural Theology.* Voltaire, *English Letters, Elements of Newton's Philosophy, Treatise on Metaphysics; Philosophical Dictionary.* Diderot, *Philosophical Thoughts,* Jourdain ed. Rousseau, *Emile,* Bk. IV. *Confession of Faith of a Savoyard Vicar.* Reimarus, *Wolfenbuttel Fragments,* ed. by Lessing; Lessing, *Eine Duplik, Das Testament Johannis, Nathan der Weise, Die Erziehung des Menschengeschlechts.*

الحملة على الديانة الطبيعية

William Law, *The Case of Reason;* Joseph Butler, *The Analogy of Religion;* conservative appeals to faith; E.K. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason.* Henry Dodwell, *Christianity not founded on Argument.* David Hume, *Essay on Miracles, Of Providence and a Future State; Dialogues on Natural Religion; A Natural History of Religion.* Diderot, *Promenade of a Sceptic;* Holbach, *System of Nature, Common Sense* (issued as Jean Meslier, *Superstition in all Ages).* Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Muller ed., pp. 595-670; *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

١٣ علم الانسان - علوم الطبيعة البشرية والاعمال

خلق العلوم الاجتماعية

بعد أن تبينا عمل مفاهيم العلم النيوتوني هذه كما تنعكس في نتائجها الأساسية التي أدت إلى عدم التقليد الديني ، فلنستعرض أثرها الفعلي في علوم الطبيعة البشرية والمجتمع البشري ، حيث أثبتت أنها تناقض هنا أيضاً المعتقدات التقليدية ، ولكنها مع ذلك نجحت في تكوين مجموعة إيجابية من المبادىء . والحق أننا ندخل هنا ذلك الميدان الذي حقق القرن الثامن عشر فيه أعظم مجده . ففي هذا القرن تم فعلاً وضع الخطوط الأساسية لعلم الطبيعة على الشكل الذي احتفظ به خلال مائتي عام تقريباً من العصر السابق . أما الأفكار الدينية في القرن الثامن عشر فليست سوى مجرد مرحلة من مراحل مجرى الفكر الديني الذي حاول العصر التالي إعادة بنائه على أسس مختلفة كل الاختلاف . لكن العمل الهام الذي يستطيع القرن الثامن عشر أن يفاخر به بحق هو بناء علم الإنسان ، أو ربما أكثر من ذلك مجرد رؤية إمكانيات أو ضرورة قيام مثل هذا العلم . ففي هذا الحقل وضع القرن الثامن عشر أسس أكثر الاعتقادات التي لا تزال مقبولة من جميع المفكرين حتى العصر الحاضر ، باستثناء قلة منهم قاموا بدورهم في تعديل

مفاهيم عصر العقل هذه تعديلاً يلائم التطورات الجديدة في علوم النفس والحياة. وقد عبر بوفون خير تعبير عن روح هذا العصر بقوله: «يجب أن يحتل الإنسان مكانه بين صنف الحيوان»[1]!

نحن نأمل أن يكون بوسعنا تحقيق أمرين على الأقل من دراسة علم الإنسان: أولا أن ندرك كيف أن مفهوم العلوم الإنسانية والاجتماعية كله أصبح، بتأثير نجاح العلوم الطبيعية، يشغل تلك المكانة الهامة التي ظل محتفظاً بها منذ ذلك الحين في عقول الرجال المفكرين. هذه هي المأثرة الثابتة التي حققها القرن الثامن عشر. ثانياً: يمكننا أن نفهم لماذا اتخذت الطرق الخاصة بهذه العلوم الجديدة ومبادئها ومحتواها الشكل الذي اتخذته. وترجع أهمية فهم هذه المسألة إلى أن التجاذب الذي حصل في هذا الميدان بين علم الإنسان في القرن الثامن عشر وعلم الإنسان في الوقت الحاضر لا يزال حياً إلى حد بعيد، وحيوياً. فبصورة عامة لا يزال أولئك الذين هم في حكم الثقات يتمسكون بالمبادىء السياسية والأخلاقية والاقتصادية التي تكونت في القرن الثامن عشر تحت سلطان مبادىء وطرق نيوتونية صرفة، واستجابة لحاجات اجتماعية خاصة بالقرن الثامن عشر ومنبثقة عن مجتمع ذي صفة زراعية وتجارية غالبة. أما في يومنا هذا، فنحن لم نعد نحيا في العالم النيوتوني ولا في مجتمع زراعي وتجاري، وقد كشفنا علم الحياة وعلم النفس وعانينا جميع آثار الثورة الصناعية. فتبدلت مفاهيمنا العلمية الأساسية وكذلك حاجاتنا الاجتماعية تبدلاً عميقاً. حتى صار لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأن المبادىء التي تمت في القرن الثامن عشر، وكانت ناجعة جداً في ظل تلك الظروف، لم تعد كافية لحل مشاكلنا الحديثة. وتقف مفاهيمنا الاجتماعية في العصر الحاضر متهيبة في وجه المبادىء التي تقدمتها، والمفاهيم التي كانت انقلابية جذرية، بل وثورية حينذاك، اعتنقها حماة النظام الجديد بخيرها وشرها. ولكي نفهم الجدل الحالي ومعناه، يبدو لنا من الأهمية البالغة أن نتحرى عن أصل المفاهيم القديمة وعن القيمة التي كانت لها في أيامها.

وقد خصصنا الفصلين الباقيين من الكتاب الثالث لهذا الغرض .

إن مفكري القرن الثامن عشر ، إذ جمعوا أخيراً اتجاهي الحركة الإنسانية في تشديدها على قيمة حياة الإنسان وكرامتها على هذه الأرض ، إلى التأكيد العلمي على قانون كلي ونظام سببي منسجم في كل جزء من الطبيعة ، خلقوا علماً للطبيعة البشرية في الفرد وفي المجتمع . وهم إذ تابعوا عملهم ، متأثرين تأثراً عميقاً بالمثل الأعلى النيوتوني السائد عن العلم والطريقة العلمية ، فقد نجحوا في إيجاد علم شبيه بعلم الفيزياء الرياضي وطريقته ومثله الأعلى ، بل بالغ الشبه به — وذلك بمقدار ما سمح لهم موضوع علمهم الجديد . وبالغوا إلى حد الادعاء أنهم كشفوا فيزياء حقيقية عقلية واجتماعية . والواقع أن هذه العلوم الحديثة أثرت تأثيراً عميقاً في توجيه المجتمع القديم نحو نظام أقرب إلى المثل العليا للطبقات المتوسطة التجارية الظافرة ويبدو بوضوح أن أكبر قيمة ذاتية لهذه العلوم هي أهليتها لهذا العمل التهديمي . أما من الناحيتين النظرية والإيجابية فقد كان أثرها أقل حظاً . فقد تستطيع الأفكار الناقصة ، بل الخاطئة ، أن تحطم ما ثبت بوضوح أنه عديم الفائدة . لكنها لا تستطيع أن تبني بديلاً عنه . ولقد انقضى قرن كامل قبل أن أدرك الناس هذه الحقيقة .

الطريقة الاستنتاجية الميكانيكية

أشرنا فيما مضى إلى أن الطرق المستعملة في إقامة علم الإنسان الجديد قد بقيت ، نوعاً ما ، متخلفة عن أحدث الطرق العلمية المعاصرة . فبينما نرى الأخيرة تصبح تجريبية أكثر فأكثر ، نرى الأولى قد ظلت ، حتى قيام الثورات الاجتماعية العظيمة في نهاية ذلك القرن ، رياضية واستنتاجية إلى حد غالب ، وكان يؤمل — كما جرى في الفيزياء — أن يؤدي تحليل بضعة أمثلة بسيطة إلى الكشف عن مبادىء ومصادر أساسية يمكن أن يستخرج منها علم كامل للمجتمع الإنساني بطريقة استنتاجية . إن مثل هذا العلم

بالضبط هو الذي استخدمه لوك لتسويغ ثورة الأحرار الإنجليزية التي حدثت عام ١٦٨٩ ، وهو الذي استعمله المفكرون الفرنسيون لتسويغ الثورة في فرنسا ، واستعمله علماء الاقتصاد السياسي لتسويغ مطالب طبقات التجار بالتحرر من تدخل الحكومة ، وهو الذي اتخذ أساساً للمبادىء السياسية والاقتصادية التي أدخلت في الدستور الأمريكي ، وفي الدساتير الفرنسية في عهد الثورة ، وفي الإصلاحات الإنجليزية التي تمت بين سنوات ١٨٢٠ و ١٨٦٧ . وأخذ الناس – جرياً على مثال الطريقة التي اتبعت في علم الفيزياء – يحاولون أولاً تحليل طبيعة الفرد البشري ، ثم تطبيق المبادىء المستكشفة هنا على مشاكل الحياة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية . ولذلك اشتمل علم الإنسان الجديد على فرعين . فهناك ، أولاً ، البحث الأساسي في الطبيعة البشرية الذي كان يتمثل في سلسلة طويلة من المؤلفات التي تتناول معارف الفرد البشري ودوافعه مثل كتاب « تحرير العقل البشري » (١٦٩٠) لجون لوك الذي ظل نقطة الابتداء ، وكتاب « مبادىء المعرفة البشرية » (١٧١٠) لبركلي . وكتاب « مقالة في الطبيعة البشرية » (١٧٣٩) لهيوم ، وكذلك كتابه « بحث في العقل الإنساني » (١٧٤٩) ، وكتابه « في مبادىء الأخلاق » (١٧٥١) ، وكتاب « ملاحظات عن الإنسان » (١٧٤٩) لهارتلي ، وكتاب « مقالة في أصل المعرفة الإنسانية »(١٧٤٦) لكونديلاك ، وكذلك كتابه « مقالة في الإحساسات » (١٧٥٤) . وكتاب « عن العقل » (١٧٥٨) وكتاب « عن الإنسان » (١٧٧٢) لهلفثيوس ، و « مبادىء الأخلاق والتشريع » (١٧٨٠) لبنتام . ثانياً كانت هنالك مجموعة كبيرة من المؤلفات تطبق هذه المبادىء على كل من العلوم الاجتماعية .

كانت الطريقة المستعملة في هذه المؤلفات كلها ، باستثناء مؤلفات مونتيسكيو ، استنتاجية في أساسها و « هندسية » ، أو – بعبارة أصح – ميكانيكية . ولم يقم بالمحاولة الفعلية التي استهدفت اشتقاق بعض مبادىء كمية سوى بنتام الذي أنشأ ما سمّاه « حساب اللذائذ والآلام » .

ولكن روح هذا الكتاب ظلت رغم ذلك ، روح العلوم الطبيعية السائدة . وقد عبر فولتير تعبيراً موفقاً عن المثل الأعلى لهذه الطريقة عند حديثه عن لوك : « ربما لم يوجد قط مفكر أحكم وأكثر تقيداً بالأصول أو منطقي أكثر ضبطاً من لوك ، لكنه لم يكن مع ذلك رياضياً عظيماً . إذ لم يكن بوسعه قط أن يتحمل عناء الحساب ولا جفاف الحقائق الرياضية التي لا يجد العقل أية لذة فيها بادىء الأمر . وبالرغم من هذا كله فما من مفكر استطاع أن يقيم الدليل على أن بوسع المرء أن يكون ذا فكر هندسي بدون الاستعانة بعلم الهندسة ، أحسن مما فعل لوك »[٢] . ومعنى ذلك أنه حلل الطبيعة البشرية إلى ما كان يبدو له أنها عناصرها الأساسية تماماً كما حلل غاليليو طبيعة الحركة . وحاول أن يبني من هذه العناصر ، بالاعتماد على التفكير ، مفهوماً ملائماً للمجتمع الذي يقتضيه مثل هذا الكائن . وتبعه في هذا المسعى جميع المفكرين الذين أتينا على ذكرهم . وقد بدا بصورة سطحية أن هذه المدرسة قد نجحت في الوصول إلى علم نفس ميكانيكي وفي اشتقاق مبادىء منه يمكن اتخاذها كبديهيات في العلوم الاجتماعية . وفي الحقيقة كانت الهوة بين علم النفس من جهة وعلمي السياسة والاقتصاد من جهة أخرى واسعة جداً ، ويبدو كأن المفكرين قد توصلوا إلى بعض المبادىء الاجتماعية الأساسية ، كالمساواة بين جميع الناس ، التي كانت تبدو ضرورية ومعقولة ، وحاولوا إيجاد بعض الأسس لها عندما أخذوا يحللون الطبيعة البشرية . وبعبارة أخرى كانت هذه المبادىء الأساسية الضرورية هي الأولى ، في كل الحالات التي كان يخيل أن مصالح الطبقة المتوسطة تقتضيها . أما علم الطبيعة البشرية الذي كانت هذه المبادىء تقوم عليه ظاهرياً ، فقد بدا وكأنه نشأ ونما من أجل الدفاع عن هذه المبادىء .

علم الطبيعة البشرية

كان الفيلسوف المادي والاجتماعي توماس هوبز هو الأب لهذا النوع

من التحليل السيكولوجي في القرن السابع عشر. فلقد عنّ له قبل أي مفكر في العصور الحديثة أن الإنسان جزء لا يتجزأ من النظام الطبيعي، ليس جسمه فحسب – كما سبق أن قال ديكارت والفيزيولوجيون من مدرسته الذين توسعوا في هذه الناحية – بل حياته الواعية والعقلية بكاملها أيضاً. وكان هو أول من أكد أن من الممكن أن نأمل في إقامة علم للطبيعة البشرية بنفس المعنى الذي يفهم من الفيزياء البشرية، على أن يكون المنبع الذي يستقي هذا العلم منه هو ملاحظة الإنسان لعمليات الفكر التي تجري داخل عقله وتحليلها – أي الملاحظة الداخلية أو الاستبطان – : «إن أي إنسان ينظر في دخيلة نفسه، ويتأمل ما يفعل عندما يفكر، أو يبدي رأياً، أو يحاكم، أو يأمل، أو يخاف .. إلخ، ويرى على أي أساس يتم كل ذلك، يستطيع بالاستناد إلى هذه المعرفة أن يقرأ ويعلم أفكار جميع الأفراد الآخرين وعواطفهم عندما يكونون في ظروف مماثلة»[3]. والقوانين المستنبطة من مثل هذا التحليل يجب أن تستخدم لرسم خطوط المجتمع الذي من شأنه أن يرضي حاجات مثل هذا الكائن – وهو مجتمع الملكية المطلقة كما رأينا. «أما أفكار الإنسان فإنني سأتناولها كل فكر بمفرده في أول الأمر. ثم أتناولها مجتمعة، أو من حيث اعتماد بعضها على بعض... إن الأصل بينها جميعاً هو ما ندعوه الحس. (لأنه لا يوجد مفهوم في عقل الإنسان، لم يكن في مبدئه، كله أو أجزاء منه، قد تولد عن طريق أعضاء الحس) أما ما تبقى من الأفكار فهي مشتقة من ذلك الأصل»[4]. وقد انقاد هوبز وأتباعه إلى هذه الخطوة الهامة نوعاً ما، أعني اعتبار الإحساس الجوهر الأساسي للحياة العقلية، لأنهم كانوا، أولاً علماء ديكارتيين مخلصين: فقد كانوا واثقين بأن المادة المتحركة هي الحقيقة الوحيدة في العالم خارج عقل الإنسان، وأن هذه الحقيقة لا تستطيع التأثير في الإنسان إلا عن طريق التماس الحسي بأعضاء حسه. لذلك، عندما أخذوا يشيدون مذهباً ذرياً نفسانياً قوامه عناصر ذرية بسيطة، كان من الطبيعي أن يعتبروا الإحساسات

هي هذه العناصر . ونحن نعرف الآن أن الإحساسات ليست بسيطة ولا هي بالعناصر ولا أولية ، ونفضل أن نبني بالعناصر التي هي بيولوجية ، كأقواس الأفعال المنعكسة ، بدلاً من تلك التي تنتج عن تحليل منطقي فيزيائي ينتهي إلى القول بصفات حسية . كانت مادية هوبز ميكانيكية بينما ماديتنا بيولوجية . ولكن هوبز يوضح لنا كيف أن مذهبه هذا الذري السيكولوجي كان طبيعياً داخل النظام النيوتوني .

وبما أن جميع المعارف مشتقة من الإحساسات فمن الضروري صياغة القوانين التي تأتلف بها هذه الوحدات لتشكل صوراً ملائمة وتسلسلاً من التفكير . إن الإحساس المتباطىء بفعل قانون العطالة الميكانيكي ، يصبح صورة في « المخيلة » أو في الذاكرة . و « ليست المخيلة سوى إحساس متفسخ »* . ثم إن مثل هذه الصور تتعاقب في الذهن بالترتيب الذي انطبعت فيه أصلاً على الحواس . « نحن لا ننتقل من تخيل إلى تخيّل آخر إذا لم يكن مثل هذا التخيل قد عرضت صوره على حواسنا من قبل »[٦] . فعندما تظهر الصورة الأولى من سلسلة من هذه الصور ، نرى الصور الأخرى المرتبطة بها في الأصل تلحق بها بحكم الارتباط . وهكذا نرى صورة التفاحة تدعو صورة الشجرة ... إلخ . وقد أطلق على هذا المبدأ فيما بعد « التداعي بالارتباط » . لكن :

« هذه السلسلة من الأفكار ، أو هذا الحديث الذهني يرد على شكلين : الأول : غير موجه ، لا خطة له ولا ثبات له ... وفي هذه الحالة يقال إن الأفكار شاردة وتبدو كأن إحداها لا صلة لها بالأخرى كما هو الحال في الحلم ... والثاني أكثر ثباتاً لوجود رغبة أو خطة ناظمة له . فمن الرغبة تنشأ فكرة الوسيلة التي رأيناها من قبل تؤدي الى الشيء الذي نستهدفه . ومن فكرة تلك الوسيلة تنشأ فكرة الوسيلة المؤدية إلى تلك الوسيلة . وهكذا باستمرار حتى نصل إلى تلك البداية التي تكون في حدود طاقتنا »[٧] .

مثل هذه السلسلة من الصور المنظمة هي التفكير الواعي . والكلام هو

إلصاق الأسماء بهذه الصور كرمز لها . أما المحاكمة العقلية فهي إضافة الأسماء أو حذفها .

« يبدو من هذا أن العقل لا يولد معنا ، كالحس والذاكرة ، ولا هو يكتسب بالخبرة فحسب ، كالحكمة . ولكنه يدرك بالجهد ويتم ذلك ، أولاً ، بفرض الأسماء فرضاً ملائماً ، ثانياً ، بالحصول على طريقة جيدة منظمة للانتقال من العناصر ، التي هي الأسماء ، إلى الأحكام المؤلفة من جمع هذه العناصر بعضها لبعض ، حتى نصل إلى معرفة جميع نتائج الأسماء التابعة للموضوع الذي نحن بصدده . وذلك هو ما يطلق عليه الناس العلم ... فالعلم هو معرفة النتائج واعتماد حادث على حادث آخر . بهذه المعرفة ، نعلم ، اعتماداً على ما بوسعنا أن نعمله الآن ، كيفية القيام بعمل آخر عندما نشاء ، أو بعمل مماثل له في وقت آخر »[8] .

بهذا الشكل كان هوبز في ١٦٥١ قد وضع في كتابه « الدولة » **Leviathan** الخطوط الرئيسية لعلم الطبيعة البشرية التي قدر لها أن تبقى خلال قرنين اثنين مقبولة من غير اعتراض . كان المبدأ الأساسي لهذا العلم هو مبدأ الإحساس القائل بأن جميع معارفنا وكل حياتنا العقلية تبتدىء من تلقي الإحساسات من الخارج ، وكانت قوانينه هي قوانين ترابط هذه العناصر لتأليف مجموعات أكثر تعقيداً . إن المشابهة بين هذا العلم والفيزياء النيوتونية كاملة من جميع الوجوه . وكان لوك هو الذي عمم بالدرجة الأولى مبدأ الإحساس هذا وتوسع فيه . وكان هارتلي **Hartley** هو الذي صاغ تفاصيل قوانين الترابط . وفي صورة مشهورة شبه لوك العقل ، بلوحة بيضاء تماماً ، **tabula rasa** قال :

« لنفترض أن العقل ، كما نقول ، صفحة بيضاء ، خالية من كل الصفات ومن كل الأفكار : فكيف يكتسبها ؟ إنني أجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة : التجربة : فعلى التجربة تبنى جميع معارفنا ، ومنها في نهاية الأمر تشتق نفسها . أما ملاحظتنا سواء استخدمناها لملاحظة الأشياء الخارجية

المحسوسة أو لملاحظة العمليات الداخليـــة التي تجري في أذهاننا ، والتي تدركها ذواتنا وتفكر بها ، فهي التي تزود عقولنا بجميع مواد التفكير . وهذان النوعان من الملاحظة هما ينبوعا المعرفة ، منها تأتي جميع الأفكار التي لدينا أو التي يمكن أن نملكها بطبيعة الحال »[٩] .

كان لوك يمثل هذا المفهوم للقرن الثامن عشر . وجرت محاولات كثيرة للتوسع بشكل صريح واضح في القوانين التي تأتلف بموجبها الإحساسات فيتكون منها العقل الراشد ، وما لدى الإنسان الناضج من ذاكرة وفكر وشخصية وخلق وعواطف . وقد أطلق لوك نفسه على هذه العمليات التي يتم بموجبها الائتلاف بين الإحساسات اسم « التفكير » مبيناً أن الإحساس والتفكير هما الأصلان الوحيدان اللذان تبدأ منهما جميع أفكارنا . وقد حاول كل من هيوم وهارتلي وكونديلاك أن يحلل بعناية أكثر عملية التفكير ، أي قوانين تداعي الأفكار . يقول هيوم :

« من الواضح أن هناك مبدأ ارتباط بين مختلف الأفكار أو الصور في الذهن ، وأنها لدى ظهورها في ميدان الذاكرة أو التخيل ، يتقدم بعضها بعضاً بما يشبه طريقة ونظاماً معينين ... وبالرغم من أن ارتباط الأفكار بعضها ببعض على جانب كبير من الوضوح بحيث لا يمكن أن يفلت من الملاحظة فإنني لا أجد بين الفلاسفة من تصدى لتعداد أو تصنيف جميع مبادىء التداعي ، مع أن هذا الموضوع يبدو جديراً بأن يكون موضع اهتمامنا . أما أنا فيبدو لي أن هناك ثلاثة مبادىء فقط للارتباط بين الأفكار. وأعني بها : المشابهة ، اتصال الزمان والمكان ، والعلة أو المعلول »[١٠] .

أما التحليل الذي قام به هيوم بعد ذلك فقد أنقص هذه المبادىء الثلاثة إلى مبدأ وحيد ، هو مبدأ التلاصق أو « العادة » .

غير أن دافيد هارتلي هو الذي يبدو المؤسس الحقيقي لعلم النفس القائم على التداعي . ونحن واجدون أوسع شرح لهذا العلم في كتاب جيمس

ميل J. Mill المتأخر « تحليل العقل البشري » (١٨٢٩) Analysis of the Human Mind كان هارتلي يعتقد أن مبدأ الترابط الذي جاء به سيخدم دراسة الطبيعة البشرية مثل خدمة جاذبية نيوتن لعلم الفلك. وأراد أن يصف « تأثير التداعي في آرائنا وميولنا وفائدته في أن نشرح بطريقة دقيقة مضبوطة تلك الأمور التي ألف الناس إرجاعها إلى قوة العادة والعرف بصورة عامة وغير محددة »[١١]. أن طريقته رياضية طبعاً.

« يبدو أن الطريقة الفلسفية الصحيحة هي كشف وإقامة القوانين العامة للعمل. هذه القوانين التي يخضع لها الموضوع المراد دراسته، من مجموعة الظواهر المختارة، المحددة تحديداً جيداً، الثابتة الموثوقة، ثم الاستعانة بهذه القوانين لشرح الظواهر الأخرى والتنبؤ بها. هذه هي طريقة التحليل والتركيب التي أوصى بها وجرب إسحق نيوتن السير بمقتضاها »[١٢].

وقد وضع القضايا الآتية:

« إن الإحساسات بفعل تكرارها مرات كثيرة، تخلف وراءها بعض الآثار أو الانطباعات أو الصور التي يمكن أن تدعى أفكاراً حسية بسيطة[١٣]. إن الذبذبات الحسية تولد في مادة الدماغ النخاعية، بفعل تكرارها مرات كثيرة، ميلاً إلى ذبذبات أصغر[١٤]. إن أية إحساسات ا، ب، جـ.. إلخ تصبح، بفعل ارتباط بعضها بالبعض الآخر عدداً كافياً من المرات، ذات قدرة على التحكم في الأفكار المقابلة لها ا، ب، جـ.. إلخ. بصورة أن أياً من الإحساسات مثل ا، عندما ينطبع وحده، يستطيع أن يثير في الذهن ب، جـ.. إلخ أي أفكار الإحساسات الأخرى. وأن الأفكار البسيطة تتحول إلى أفكار معقدة بوساطة التداعي »[١٥].

يمكننا هنا أن نتجاوز التفاصيل الأخرى في نظام هارتلي، وإنما يهمنا الطريقة التي يتوصل بها إلى مبادىء الأخلاق والسياسة بالاعتماد على الطبيعة.

« إنه لمن الأهمية بمكان عظيم بالنسبة إلى الأخلاق والدين أن تحلل الأهواء

والعواطف إلى عناصرها البسيطة . ويتم ذلك بأن نعكس خطوات التداعي التي تتضافر من أجل تشكيلها . لأننا بهذه الصورة نتعلم كيف نقدر ونحس الصالحة منها ، ونضبط ونقتلع تلك التي تكون منها شريرة ومنافية للأخلاق ، وكيف نلائم ، إلى حد معقول ، بين أسلوب حياتنا وبين حاجاتنا الفكرية والدينية . وكما يصدق هذا القول بالنسبة للأشخاص من كل الأعمار ، فهو يصدق بصورة خاصة ، ويجدر اعتباره ، بالنسبة للأطفال والفتيان . فإذا أخذنا كائنات من طبيعة واحدة ، وإنما تختلف نسب انفعالاتهم وعواطفهم بعضهم إزاء بعض في الوقت الحاضر ، وعرضناهم وقتاً غير محدود لنفس الانطباعات والارتباطات ، فإن جميع اختلافاتهم ستتلاشى في آخر الأمر وسيصبحون متشابهين تماماً بل ومتساوين . وقد يمكن أيضاً جعلهم على شبه كلي ضمن مدة محدودة بوساطة تعديل الانطباعات والارتباطات تعديلاً ملائماً »[١٦] .

سلطان البيئة

هنا نجد همزة الوصل ، إذ لمّا كان كل ما في الإنسان مرده إلى التجربة ، فإن جميع الفروق ، ووجوه عدم المساواة الحالية يجب أن ترد إلى فروق في البيئة . ولا بد أن الناس جميعاً يولدون متساوين كل المساواة . تلك كانت النتيجة التي استخرجها الناس من مذهب لوك الحسي . وهي الأساس اللازم لبناء العقيدة الديمقراطية التي تقول بأن الناس يولدون متساوين ، وأن التربية وحدها هي اللازمة لتحقيق كمال الحياة البشرية ، ولإقامة المجتمع الديمقراطي المثالي . ولذلك لا نستغرب إذا رأينا أبناء القرن الثامن عشر عظيمي التفاؤل بالمستقبل : فكل ما هو شر مرده إلى تربية فاسدة وإلى بيئة اجتماعية فاسدة . وما إن تُبدل هاتان حتى تتلاشى الحدود التي تحول دون انطلاق إمكانيات الطبيعة البشرية . وكان فورييه Fourier يعبر عن التفاؤل العام الشامل بشكل متطرف عندما كان يأمل أن يرى بعد إجراء التبديلات الملائمة في

التنظيم الاجتماعي ، أمة فرنسية تضم ثلاثين مليون عالم من مرتبة نيوتن ، وثلاثين مليون شاعر من مرتبة شيكسبير ! ولما كان الناس يتطلعون إلى مثل هذه التغيرات البالغة من تغيير في البيئة ، ولما كان هذا الأمل يبدو مبنياً على أساس متين من علم الطبيعة البشرية الجديد ، فإنه يسهل علينا أن نرى السبب الذي جعل من ذلك العلم حافزاً قوياً جداً للاصلاح الاجتماعي والثورة من جهة ، والسبب الذي جعل الطبقة المتوسطة الراغبة في بعض التبدلات المعينة تستجيب لهذا العلم وتتخذه سنداً مقنعاً ، من جهة أخرى .

استنتج جميع المفكرين مثل هذه النتائج من لوك وهارتلي ، إلى حد ما ، ولكن الفرنسيين ، بطبيعة الحال ، قد ذهبوا إلى أبعد من الإنجليز ، لأن الأحوال الفرنسية كانت أقل ملاءمة للطبقة المتوسطة . ولذلك يسهل علينا أن نرى لماذا كان الفرنسيون هم أول من نمى المثل الديمقراطية للمساواة البشرية . وتصبح الصلة بين لوك والعقيدة الديمقراطية – وهي صلة لم يستطع لوك نفسه أن يدركها – واضحة أشد الوضوح في مؤلفات هلفثيوس . فقد كان هلفثيوس واحداً من أولئك الملتفين حول ديدرو الذين كانوا يأملون بأن الملك الحكيم يستطيع ، بالإصلاحات الملائمة التي يدخلها على ممتلكاته ، لا سيما في حقل التربية ، ان يفسح المجال لفترة سعيدة وطويلة لظهور المواطنين الأذكياء النبلاء . وكان هدفه الأول إقامة الدليل على أن المصلح يستطيع أن يصلح ، وأنه يستطيع أن يأتي الناس من الخارج ويعيد خلقهم على صورته . ويظهر أن علم الطبيعة البشرية الذي جاء به لوك كان يقدم أساساً لهذا الأمل . لذلك كان يتمسك بمذهب حسي مطلق مشدداً بأن جميع أفكار الناس وعقائدهم تأتي إليهم من حواسهم فقط . أما المصدر الأبعد للتفكير لدى لوك فكان يبدو له أنه يدخل عاملاً إلى ذهن كل إنسان لا يمكن النفوذ إليه . ولذلك أخذ يحاول هو ومعاصروه أن يفسروا هذا التفكير على أنه ليس سوى نمو للاحساس ، وذهب إلى أن الحكم ذاته لم يكن سوى إحساس جسدي ، أو إدراك للاتفاق أو لعدم الاتفاق ما بين أفكارنا .

ولما كان أيسر على رجل الدولة القيام بمهمته إذا استطاع أن يفترض أن الأفراد يتصرفون دائماً، على هدي العقل وبدوافع تمليها مصلحة خاصة قابلة للتنبؤ بها، والسيطرة عليها، فقد اعتقد هلفثيوس، ومعه عصره كله، أن المصلحة الخاصة هي الدافع البشري الوحيد. وإذا كان الأمر كذلك تصبح مهمة رجل الدولة بسيطة: إذ ليس عليه سوى أن يهيىء أنواع الثواب والعقاب الملائمة بوساطة القانون حتى يكون في وسعه جعل الناس يفعلون كل ما يراه صالحاً.

هذا الإيمان بالإصلاح التشريعي عبر عنه هلفثيوس بعديد من الأقوال أصبحت مأثورة بعده. منها: «رذائل الشعب راسخة الجذور في قوانينه. فهنا يجب على الإنسان أن يحفر إذا أراد أن يقتلع جذور رذائله». «إنما يصنع المواطن الصالح صانع القانون الصالح». «بالقانون الصالح دون سواه تستطيع أن تصنع الرجال الفاضلين»[١٧]. وقد ذاع هذا الجانب من إنجيله ذيوعاً شعبياً كبيراً، بشكل سنعود إلى بحثه في الوقت المناسب. وقد تم ذلك على يد تلميذه المصلح المشرع الإنجليزي جيريمي بنتام J. Bentham ١٧٤٨ – ١٨٣٢. وإلى هذا الحد يظهر اعتماد هلفثيوس على مبادىء لوك بشكل جازم. ولكن هلفثيوس ذهب أبعد من ذلك إذ أوصله إيمانه بالتربية إلى القول بتساوي جميع البشر وتشابههم لدى الولادة وإلى تجاهل جميع الأسباب الوراثية للفروق الفردية تجاهلاً تاماً:

«هناك رأيان في الوقت الحاضر يقسمان العلماء حول هذا الموضوع فريقين. فريق يقول: العقل نتيجة نوع ما من المزاج والتنظيم الداخلي، ولكن أحداً لم يتمكن حتى الآن أن يعيد، بأي شكل من أشكال الملاحظة، نوع العضو، أو المزاج أو الغذاء الذي ينتج العقل. وهذه الدعوى الغامضة التي ليس لها أي سند يمكن أن تحل إلى هذه الصيغة: العقل نتيجة سبب مجهول، أو صفة خفية اسمها المزاج أو التنظيم. أما كوينتليان Quintillian ولوك وأنا فنقول إن عدم تساوي العقول نتيجة سبب معروف. وهذا

السبب هو الاختلاف في التربية »[18] .

« من يستطيع أن يستوثق من أن الفروق في التربية لا تنتج الفروق التي نراها بين العقول ؟ وأن يتأكد من أن الناس ليسوا كتلك الأشجار التي هي ، من نفس النوع ، ذات بذور غير قابلة للفناء ، ومتماثلة تماماً ، ولم تزرع قط في نفس التربة ، ولا تعرضت لنفس الرياح ، أو لنفس الشمس أو لنفس الأمطار ، فكان لا بد أن تتخذ أثناء نموها عدداً لا نهاية له من الأشكال المختلفة ؟ »[19] .

وقد بدا هذا الرأي لهلفثيوس دستوراً يعد بأعظم الثمار قال :

« إذا استطعت أن أبرهن على أن الإنسان ليس حقاً سوى محصول تربية فلا ريب في أنني أكون قد كشفت للأمم عن حقيقة عظيمة . سيعرفون إذ ذاك أن بين أيديهم توجد الوسيلة المؤدية إلى عظمتهم وسعادتهم ، وأن السعادة والقوة إنما تدركان بإتقان علم التربية »[20] .

« إن النتيجة العامة التي أستنتجها إذاً هي أن العبقرية توجد لدى الجميع ، وأن الظروف الملائمة لنموها نادرة جداً . فإذا استطعنا أن نقارن بين الأخيار والاشرار أمكننا أن نقول في هذه المسألة إن الذين يدعون كثيرون ، ولكن الذين يختارون من بينهم قليلون . ومن هذا نرى أن فن التربية كله يتألف من وضع الصغار ضمن مجموعة من الظروف الملائمة لنمو بذور الذكاء والفضيلة الكامنة فيهم . إنني أشعر إلى أي حد بعيد يعارض الرأي الحاضر ، القائل بأن العبقرية والفضيلة هبتان خالصتان من هبات الطبيعة ، معارضة شديدة لتقدم العلوم والتربية ويحبذ الكسل والإهمال »[21] .

كانت دعاوى هلفثيوس من التطرف بحيث إنها ربما كانت خاطئة تماماً ، إذ أزال قرن كامل من التربية الشعبية و « الإصلاح » ما داعب أنفسنا من أمل كاذب . غير أن تشديده كان لازماً وذا قيمة كبيرة ، ولا يزال مفضلاً جداً على الإنجيل المعارض له الذي وضعه نفر من الريبيين الساخرين

مستندين على اختبارات الذكاء الشائعة لدينا في الوقت الحاضر. هذا إذا نظرنا إليه كفرضية قابلة للتطبيق العملي أكثر مما هو تعبير عن حقيقة مطلقة. فقد توسع كل من هلفثيوس ومعاصريه في مذهب المساواة بين البشر كدعامة للحاكم المستبد الطيب القلب الذي يبغي الإصلاح. وهو يخلص في النتيجة إلى أن « هذه المبادىء إذا تبناها أمير طيب مستنير يمكن أن تصبح بذور تشريع جديد أكثر ملاءمة لسعادة البشر »[٢٢]. وقد أهدى مؤلفه الثاني إلى كاترين الثانية ملكة روسيا التي تراودت مع مثل هذه الأفكار ودعت ديدرو إلى سانت بطرسبورج لإقامة النظام الجديد. ولكن من الواضح أن هذه المبادىء ما لبثت أن انقادت للعقيدة الديمقراطية بعد أن لاقت سنداً آخر في عقيدة المساواة المدنية والأخلاقية، فألفت مع آراء روسو، الأساس لتلك الأقوال الرنانة التي وردت في النصوص الثورية الأخيرة. وكان جفرسون واقعاً تحت تأثيرها عندما كتب في إعلان الاستقلال الأمريكي هذا القول: « نحن نعتبر من الحقائق البديهية أن جميع الناس يخلقون متساوين ». وهذا ما ذهب إليه واضعو تصريح حقوق الإنسان الفرنسيون حين أعلنوا أن: « الناس جميعاً يولدون أحراراً ومتساوين ».

علم المجتمع

تلك كانت النتائج التي استنبطت مباشرة من علم الطبيعة البشرية الجديد الذي ظهر على يد هوبز ولوك: فجميع الناس يولدون متساوين ثم يبنون معارفهم وعقائدهم على التجربة الحسية، وهي عملية تعتمد بالدرجة الأولى على البيئة التي يعيشون فيها. وهم في أعمالهم يصدرون دائماً عن دافع واحد أي عما يفترضون أنه في مصلحتهم الخاصة. ويجب في كل من ميادين النشاط البشري كالتجارة، والحكومة، والأخلاق، أن تتم هذه المبادىء ببديهيات أخرى خاصة بها، وعلى أساسها يمكن إقامة علوم اجتماعية استنتاجية كاملة على مثال الفيزياء. وقد انصرف عدد من المفكرين إلى

إنجاز هذه المهمة وهم باستمرار متأثرون تأثراً عميقاً بالرغبة في نقد المؤسسات القائمة على ضوء مطالب الطبقة المتوسطة في الحرية والسيطرة. وكانوا دائماً يبدأون من معرفة ناقصة عن المجتمع البشري المعقد التركيب، معتقدين دائماً بأن من الممكن استكشاف بضعة مبادىء بسيطة وإنماء علم كامل منها. وكانوا ينتهون دائماً إلى نظرية اجتماعية قادرة على تحطيم العقائد التقليدية، ولكنها عاجزة عن أن تقيم بدلاً عنها نظاماً أكثر شمولاً منها. كان كل منهم يحمل فكرة علم الاجتماع العظيمة الأهمية. ولكن أحداً منهم لم يكن يملك لا الطريقة ولا الحقائق التي رأينا أنها لازمة لإنجاز مثل هذه المهمة. لهذا نرى العلوم الاجتماعية التي نشأت في القرن الثامن عشر، بالرغم من كونها أدوات انتقادية عظيمة، قد انتهت إلى نظم شاملة ومتحجرة، أثبتت عجزها عن حل مشاكل العصر الصناعي الجديدة. بمقدار ما أثبت علم الفيزياء الديكارتي قبلاً عجزه التام عن تصوير الطبيعة المعقدة التركيب، وعلى ذلك اقتضى الأمر منذ ذلك الحين أن يعاد النظر فيها إعادة كاملة على ضوء المعارف البيولوجية والنفسية المتقدمة، بينما حافظت الطبقة المتوسطة على أشكال هذه العلوم لأنها هي التي سبق لها أن مكنت هذه الطبقة من تبرير سيطرتها المستمرة في المجتمع الحديث. إنها مثال أساسي للآراء والمثل العليا التي بعد أن تمت استجابة لوضع خاص، وبقيت قائمة بعد أن تبدل ذلك الوضع، صارت عثرات في سبيل إطراد التقدم.

غير أن لهذه التعميمات استثناءً واحداً بارزاً، هو مونتيسكيو Montesquieu ١٦٨٩ ـ ١٧٥٥ : فكتاباته قد ثبتت في وجه الزمن أكثر من كتابات أي مفكر سياسي آخر في القرن الثامن عشر. ويعود السبب الأكبر في ذلك إلى أن مونتيسكيو وحده كان ينظر إلى أبعد من النهج الشائع في القرن الثامن عشر الذي يتوخى تطبيق علم الفيزياء وطريقته في العلوم الاجتماعية. ويكاد يكون الوحيد الذي استحوذت عليه فكرة علم موحد للمجتمع البشري، وعرف أنه لا بد من إجراء كمية هائلة من الاستقراء والبحث

قبل أن يفتح لمثل هذا العلم باب الأمل في اتخاذ شكل معين . ولذلك قضى في جمع الحقائق من الوقت أكثر مما قضاه في صياغة أي نهج منظم تأييداً لهذا المشروع أو ذاك من مشروعات العمل . وهو وحده الذي أدرك أن المجتمعات البشرية في غاية التعقيد ، وأن ما يلائم مجموعة واحدة من الأوضاع لن يلائم بأي حال من الأحوال مجموعة أخرى منها . وهو وحده الذي كان يشعر شعوراً قوياً بأهمية الأبحاث التاريخية العلمية من أجل استيحاء المبادىء الحقيقية . أما الآخرون فقد كانوا يصطنعون من حوادث الماضي أمثلة تؤيد اعتقاداتهم السابقة ، هذا إذا كلفوا أنفسهم مؤونة البحث في حوادث الماضي . وبنتيجة ذلك كانت اقتراحاته العملية بينة المقصد محدودة المدى كدعوته لبناء نظام حكومي قائم على التوازن بين مختلف السلطات فيه ، وكشجبه للرق والعبودية . ولم يكن مؤلفه العظيم روح القوانين l'Esprit des Lois ، ليتخذ سنداً لأية عقيدة سياسية معينة – بالرغم من أنه كان هو على الجملة دستورياً معتدلاً – قدر ما اتخذ معيناً لا ينضب للمعلومات والاقتراحات التي يمكن للمتشرعين العمليين النظر فيها والاستفادة منها . ولذلك وبالرغم من أن صرخة الثورة في فرنسا قد أطلقها روسو ، فإن مندوبي مختلف المقاطعات عندما رحلوا إلى فرساي ، وعندما أصبحت مشكلتهم الملحة معرفة التدابير السريعة الواجب اتخاذها ، لجأوا إلى مونتيسكيو ليمدهم بالعون العملي والمعرفة العملية .

كان مونتيسكيو محامياً ذا مزاج لا يشبه مزاج عالم الفيزياء بل مزاج المحب للطبيعة من أمثال لينوس Linnaeus أو بوفون Buffon . وكان يحب المؤسسات البشرية الغنية في أشكالها المتعددة ، ويسر لإضافة نماذج جديدة إلى مجموعته . كان يكره المتسق والكلي – وكان مثل هذا الكره يعتبر زندقة متطرفة في زمانه . وشرع قبلاً يعد المواد اللازمة لكتابة سفر عظيم عن المجتمع البشري ، وهي المهمة التي أنفق حياته في سبيلها . وبعد مضي عشرين سنة في جمع الحقائق اصطفى منها مجموعة نشرها عام ١٧٤٨ .

وليس كتابه « روح القوانين » ذا نهج منظم بأي شكل . وما كان ليصبح كذلك حتى لو أنه أرجأ كتابته مائة سنة أخرى . فهو معين من المعلومات منظم حول طريقة في البحث وتأويل نقدي للعادات والقوانين . زار مونتيسكيو كل أرض في أوروبا وقرأ كل ما وقع عليه من مؤسسات الماضي ، وكان مسحوراً بصورة خاصة بروما التي يبدو أنها كانت تقدم النموذج الكامل لنهوض المجتمع وسقوطه ، فألف من هذه المعلومات التي جمعها ستمائة فصل كل واحد منها عميق رائع .

إن ما يهمنا هنا هو مفهوم مونتيسكيو لعلم الاجتماع وطريقة هذا العلم . وسنعود فيما بعد إلى بعض اقتراحاته المعينة . كتب يقول : « فحصت الناس أولاً ، واعتقدت أنهم في قوانينهم وعاداتهم التي لا نهاية لتنوعها لم يكونوا يسلكون بدافع من هواهم وخيالهم فحسب »[٢٣] . وذهب ببحثه وراء جمع القوانين الجزئية محاولاً معرفة أسباب القوانين ، القوانين الشاملة التي يخضع لها التشريع الوضعي . وبينما نرى هلفثيوس وبنتام وقد جعلا نقطة انطلاقهما رغبات الناس ومصالحهم الخاصة نراه قد فضل أن يتحرى ، بروح علمية موضوعية ، الظروف الطبيعية لسعادة الإنسان . تساءل : ما الذي يجعل الناس يرغبون هنا في هذا الشيء وهنالك في شيء آخر ؟ ما الذي يجعلهم يرضون هنا عن هذه المؤسسة ، وعن غيرها في مكان آخر ؟ وهو نفسه لم يهتد إلى الجواب : فقد كانت الظروف الجغرافية – ولا سيما المناخ الذي شدد عليه بصورة خاصة – أموراً في غاية البساطة ، ولكنه وضع الأسس للدراسات المقارنة في التشريع والأخلاق وعلم الاجتماع التي أعطت ثماراً يانعة في القرن التاسع عشر . وهو ، بالرغم من أنه كان يبحث دائماً عن الأسباب الطبيعية لاختلاف المؤسسات والمثل العليا ، لم يتخذ موقفاً نظرياً بحتاً ، ولم يكن يعتقد بالتقيد الشديد . « فمنطقة ما هي الملكية وليس الإنسان ، ومنطقة أخرى هي الجمهورية وليس الإنسان »[٢٤] . ولكن « واضعي القوانين الطاحين هم الذين يجاملون رذائل إقليمهم ، بينما

واضعو القوانين الصالحون هم الذين يعارضون هذه الرذائل »[٢٥]. وإذا كانت الأسباب الطبيعية تنتج شراً ، وجب توجيه الأسباب الأخلاقية لمحاربة الشر . غير أن هذه الرقابة الاجتماعية لا يمكن أن تثمر إلا ضمن حدود . ويجب على أية محاولة للاصلاح أن تعين أولاً تلك الحدود . أعني الحاجات الخاصة بكل مجموعة من البشر التي يجب إرضاؤها بشكل من الأشكال . ولما كان مونتسكيو بفضل ولادته وتربيته ومزاجه ، معتدلاً قادراً على أن يعطف على دعوة أي برنامج إصلاحي مع اعترافه بعدم كفايته ، فقد كان طبيعياً أن يجد في الدستور الإنجليزي الكثير مما هو خليق بالإعجاب . واعتبر مثل هذا النمو البطيء الذي حققته عبقرية الشعب الإنجليزي ، النموذج الممكن الوحيد للتقدم في أساليب الحكم . لكنه لم يكن يبغي استيراده إلى فرنسا ، لأنه كان بالنسبة إلى فرنسا ، يميل بصورة عامة إلى إيثار تطور « حكومة القرون الوسطى » القوطية التي كانت تستجيب لحاجات الشعب الفرنسي . وظل كتابه المرجع البارز الذي كان الراديكاليون اليائسون يعودون إليه مرة بعد أخرى كلما أخذت بهم الخيبة . أما قيمته فلا تعود إلى أية أصالة في التحليل أو في الملاحظة بل إلى مزاجه الفكري وطريقته ، وإلى فكرته الأساسية عن علم الاجتماع ، لا إلى تحقيق هذه الفكرة — الأمر الذي كان يشكل ما يتهيبه وينكمش عنه . وأن ما يميزه شأنه شأن جيمس برايس James Bryce الذي جاء بعده ، ليس أية حلول دقيقة للمسائل ، بل تنوع من الحس العام الملهم الذي يتباين بصورة مبهجة مع الروح النظرية لدى معظم معاصريه .

الاقتصاد السياسي

لكن أتباعه الذين جاءوا بعده مباشرة لم ينموا العلوم الاجتماعية وفق هذه الخطوط . فقد كانوا أكثر طموحاً وأقل اهتماماً منه . وسوف ندرس نظمهم في التجارة ، والسياسة ، والمثل العليا الأخلاقية مبتدئين بالتجارة .

هذا بالرغم من أن علم الاقتصاد السياسي كان آخر ما صنع من هذه العلوم لأنه يعبر أحسن تعبير عن المطالب والمثل العليا الخاصة بالطبقة التجارية الجديدة التي كان اضطلاعها بأعباء الحكم السبب الخفي لمعظم التبدلات الاجتماعية في ذلك القرن .

رأينا كيف أدى ظهور نظام اقتصادي قائم على النقد ، وما رافقه من توسع الرأسمالية والتجارة والصناعات إلى تحطيم المثل العليا الاقتصادية في القرون الوسطى ، وانتهى ذلك كله في القرن السابع عشر إلى انتشار نظرية الاقتصاد القومي « الميركانتيلية » التي أحلت التنظيم القومي للتجارة محل الإشراف السابق للنقابات البلدية عليها . وقد ظل التجار والصناع اليدويون يطلبون حماية الحكومة ومساعدتها لهم سواء من المنافسين المغامرين في نفس البلاد أو من تجار الأمم الأخرى . وما إن حل منتصف القرن الثامن عشر حتى ازداد سلطان طبقة التجار والصناع إلى حد أنها أخذت تشعر بقدرتها على الوقوف وحدها ، وصارت النظم الموضوعة من قبل الحكومة ، كالقيود المفروضة على التجارة عن طريق (التعرفة الجمركية) وقوانين الملاحة وعلى عمليات الصناعة اليدوية ، صارت هذه النظم مزعجة أكثر فأكثر . لذلك أخذت الطبقات المتوسطة في البلاد المتقدمة اقتصادياً مثل فرنسا وإنجلترا وهولاندا تطالب بالتحرر من تدخل الحكومة ، وبالحماية الشديدة لحقوق الملكية والتعاقد الضروريين جداً للحياة التجارية . وهذا المطلب المزدوج لحماية الأمور الأساسية وللحرية فيما عدا ذلك هو المسيطر على تطور علم الاقتصاد السياسي . وهكذا كان هذا العلم يبدو في الظاهر محاولة مجردة عن المصلحة للوصول إلى فيزياء اجتماعية للثروة . لكنه كان في الحقيقة تبريراً منظماً للمطالب التي تهدف إلى زيادة حرية جمع المال ، تستعين بالعلوم الجديدة البشرية والطبيعية .

يجب أن نميز بين مرحلتين في تطور أفكار هذا الفريق الذي يعرف بمجموعه : «بالأحرار الاقتصاديين الكلاسيكيين » Classic economic liberals

أما المرحلة الأولى فتعالج ، في أساسها ، المشاكل التي تواجه الأشخاص في التجارة والزراعة ، وقد نشأت في فرنسا على يد الفيزيوقراطيين ، ثم عدلها آدم سميث Adam Smith (١٧٢٣ — ١٧٩٠) بإبداع كبير لتلائم الوضع الإنجليزي . ولم تكن الثورة الصناعية قد تقدمت حتى في انجلترا تقدماً كافياً لتلوين مفاهيم الناس بلونها . وظل الاقتصاد السياسي حتى نهاية القرن تجارياً ، من حيث الجوهر ، يغذي الطبقة التجارية ، والأمة كلها عن طريقها ، بجملة كبيرة من الوعود ... إن نفس عنوان كتاب آدم سمث « ثروة الأمم » The Wealth of Nations الذي نشر عام ١٧٧٦ ، يشير إلى هذه الروح . ولكن عندما أدى النمو السريع لنظام المعمل والمدن الصناعية إلى نشوء أوضاع فظيعة ، أخذ أصحاب المعامل يطبقون نفس المبادىء في الصناعة . وفي هذه الفترة خلع الاقتصاد السياسي ألوانه الوردية الأولى وأصبح « العلم الكئيب » الذي يسوغ في الأصل ، أهمية السعي وراء الربح واستمرار الفقر . وكانت نقطة التحول لهذا العلم تنبؤات مالثوس T. R. Malthus (١٧٦٦ — ١٨٤٣) القائمة على نمو السكان و « قوانين ريكاردو D. Ricardo الحديدية » (١٧٧٢—١٨٢٣) . ومهما كان الاقتصاد السياسي ملائماً لمعالجة المشاكل التجارية فقد كان حيال الأوضاع الصناعية عاجزاً عن وصف أي دواء أو تقديم أي أمل . ولما كان قد انتهى إلى علم له حدوده الشديدة فقد بدت نتائجه القائمة وكأنما لها الصفة الحتمية . هذا هو أوضح مثال على عدم صلاح علم الاجتماع في القرن الثامن عشر وعدم صلاح طرقه وادعاءاته . ومع ذلك فإن الفكرة التي صاغها هؤلاء « الأحرار » قد ظلت ، بقليل من التغيير ، حتى يومنا هذا تقضي على جميع المحاولات الرامية إلى الإتيان بما هو أفضل منها .

الفيزياء الاجتماعية وسياسة (دعه يعمل)

إن الفيزيوقراطيين ، الذين كان الدكتور كويزني Quesnay ١٦٩٤ — ١٧٧٤

ودوبون دي نيمور Dupont de Nemours ، أكبر من يمثلهم في الحقل النظري ، وكان تورغو Turgot ١٧٢٧ – ١٧٨١ أكبر من يمثلهم في الحقل العملي ، كانوا ، إزاء التعارض الذي يلاحظونه بين الاضطراب الذي يسود المجتمع البشري والنظام المنسجم الذي يسود الطبيعة ، يعتقدون بإمكان التوصل إلى علم طبيعي لإنتاج الثروة . وكانوا يدعون إلى كشف قوانين الطبيعة المعقولة ونبذ كل تدخل أحمق من جانب الإنسان . إن اسمهم بالذات يشير إلى أنهم كانوا يشاركون العقيدة النيوتونية في الإيمان « بحكم الطبيعة » .

« إن جميع الحقائق الاجتماعية متصلة فيما بينها بموجب قوانين ، خالدة ، لا تتغير ، ولا مناص منها ، قوانين يقبل الأفراد والحكومات على الخضوع لها لو أنهم تعرفوا إليها مرة واحدة »[٢٦] .

إن واجب علم الاقتصاد كشف هذه القوانين وإذاعتها .

« هذه القوانين هي قواعد العدالة ، والأخلاق ، والسلوك ، تنفع الناس أفراداً وجماعات . لا يصنعها الناس ولا الحكومات ، وليس بوسعهم أن يصنعوها ، وهم يميزونها من انطباقها مع قوانين العقل الأسمى الذي يدير الكون ، ويذيعونها ، ويقدمونها للناس الصالحين ليطبقوها ، بل ولضمائر الناس الأشرار . وهذه القوانين حتمية وهي تعود إلى جوهر البشر وجوهر الأشياء ، إنها تعبير عن إرادة الله . والمرء كلما أمعن في التفكير ازداد توقيراً واحتراماً لها [٢٧] . ليس من مهام السلطة الحاكمة صناعة القوانين لأن القوانين قد أتمت صنعها يد الذي خلق الحقوق والواجبات »[٢٨] .

ما هي هذه القوانين الضرورية للمجتمع البشري ؟ إنها بسيطة ، إنها بديهية ، إنها ثلاثة : الملكية ، الأمن ، الحرية .

« إن القوانين الاجتماعية التي فرضها الكائن الأسمى توصي فقط

بالحفاظ على حق الملكية ، وعلى تلك الحرية التي لا تنفصل عنه . وإن المراسيم الصادرة عن الملوك التي ندعوها قوانين إيجابية لا يمكن أن تكون سوى مجرد إعلان لتلك القوانين الجوهرية للنظام الاجتماعي . فإذا كانت مراسيم الحكام مناقضة لقوانين النظام الاجتماعي ، وإذا حظرت احترام الملكية ، وأمرت الناس بحرق المحاصيل ، وإذا قررت التضحية بالأطفال الصغار ، فإنها لن تكون قوانين ، بل ستكون أوامر جنونية لا يلزم أحد بطاعتها . إذن هناك قاض طبيعي ، أو محكمة استئناف عليا للنظر في مراسيم الحكام ذاتها ، وهذا القاضي هو الدليل على انطباقها أو معارضتها لقوانين النظام الاجتماعي الطبيعية »[٢٩] .

والحقيقة أنه لم يكن بوسع الطبقة المتوسطة أن تستعمل لغة أشد لتقول للملك لا تتدخل في شيء . أما وظيفة الحكومة بالنسبة للفيزيوقراطيين فهي في غاية البساطة : أن تفرض الحقين الطبيعيين في الملكية والحرية ، وأن تحافظ عليهما ، ليس غير ذلك تقريباً . وعليها قبل كل شيء ، أن تحجم عن التدخل في التجارة ، التي يجب أن تترك كلها لأربابها . ويجب أن تأمن مصلحتهم الخاصة المستنيرة ، لأنهم هم ، لا الموظفون الحمقى ، أفضل من يعرف كيف يجمع المال . يجب أن تلغى جميع القيود التجارية الميركانتيلية الموضوعة على الصناعة ولا سيما التعرفة الجمركية . حتى قال كويزني فعلاً : « إن خير عمل تقوم به أية هيئة تشريعية هو إلغاء القوانين العديمة الفائدة »[٣٠] . وعلى ذلك فالشعار الذي يجب اتباعه حتى النهاية : دع الأمور تأخذ مجراها بحرية كاملة . والطبيعة — التي تعبر عن ذاتها بوساطة المنافسة التجارية — يجب أن تترك لتقوم بوظائفها الطبيعية المؤدية للانسجام . أما الدولة فيجب أن تظل ، وفقاً للقول المأثور ، مجرد شرطي عاطل — فلا تتدخل إلا عندما يدعوها رجل التجارة . وحتى في هذه الحالة يجب أن تظل الدولة شرطياً . ذلك أن خوف الفيزيوقراطيين من الهجمات على حقهم في الملكية كان شديداً إلى حد جعلهم يطالبون بملك قوي مطلق ،

يجمع في شخصه وحده السلطتين التشريعية والتنفيذية . وخوفاً من أن يتحول إلى طاغية ويصبح ذا أملاك كثيرة ، يجب أن يعهد بتفسير القوانين إلى هيئة مستقلة من القضاة يتوجب عليها أن تتبين جميع القوانين الإيجابية من مطابقتها للنظام الطبيعي مستندة في أحكامها الى كتب الفيزيوقراطيين . وخشية من أن يفسد حتى هؤلاء ، يجب أن يراقبوا هم بدورهم من قبل رأي عام مستنير يتمتع بثقافة اقتصادية سياسية من الطراز الأول .

لهذا كان الفيزيوقراطيون يريدون من الحكومة ، فيما يتبقى لها من صلاحية بعد حماية الملكية الخاصة ، أن تنشر التعليم العام ، ولم يكن لديهم اعتراض على قيامها بالمشاريع العامة وبناء الطرق الصالحة والقنوات ، لأن هذه كانت ذات نفع للتجارة .

آدم سمث والتجارة

كان الفيزيوقراطيون يعتقدون أنه إذا تحقق هذا المثل الأعلى وإذا أعطي الناس الحرية الاقتصادية الكاملة للسير وفق مصالحهم الخاصة ، فإن يد الله التي تمسك النجوم في أفلاكها لن يعجزها أن تجلب الرفاه والازدهار للبشر . وكان آدم سميث يشاركهم في هذا الاعتقاد . ولما كانت فرنسا أمة زراعية من الدرجة الأولى فقد مجد الفيزيوقراطيون تلك المهنة وجعلوا منها مصدر جميع الثروات وهاجموا جميع الضرائب غير المباشرة ، ولم يطالبوا إلا بضريبة واحدة على الأرض . بيد ان إنجلترا ، رغم كونها زراعية من الدرجة الأولى ، كان لديها طبقة تجارية أقوى كثيراً . فكان الاختلاف الرئيسي بين نظريات آدم سمث ونظريات أساتذته تأكيدها على التجارة . وكان فوق ذلك أقل حباً للاستنتاج الميكانيكي وأكثر ميلاً للملاحظة من الفرنسيين ، هذا بالرغم من أن أتباعه لم يلبثوا أن أزالوا عن الاقتصاد السياسي هذه المزايا التي بدت لهم مزعجة . كان يشاركهم في إيمانهم المتفائل بنظام طبيعي إلهي ، وبالمصلحة الخاصة المستنيرة ، وبرأيهم

في وظيفة الدولة ، وبالحقوق الطبيعية في التملك والحرية ، وبالتجارة الحرة ، وبإلغاء الميركانتيلية ، وبالحرية الاقتصادية ، والمنافسة الحرة وسياسة ومبدأ (دعه يعمل Laisser-Faire) . ولقد أكد على التجارة أكثر التأكيد لاعتقاده أن العمل ، لا الأرض ، هو مصدر الثروة ، وكان يفضل ضريبة الدخل على ضريبة الأرض وكان منتبهاً للثورة الصناعية وتأمل ان ينشأ عن تقسيم العمل زيادة عظيمة في الإنتاج ، بالرغم من أنه في الصناعة كان المؤيد النظري للنظام البيّي لا لنظام المعمل .

ويبدو أن آدم سمث نفسه قد تجاوب مع المزارعين والعمال أكثر مما تجاوب مع التجار وأصحاب المعامل ، وكان ، رغم إقراره بأهمية التجار والصناعيين ، يبدي بعض الريبة بهم . « إن مصالحهم ليست أبداً مطابقة لمصالح الجمهور » ، [٣١] « فمن مصلحتهم ، على العموم ، أن يخدعوا الجمهور ، بل أن يظلموه ، وعلى ذلك فإنهم كثيراً ما خدعوه وظلموه فعلاً » [٣٢] وهو ينادي بالأجور العالية للعمال .

« ... إذاً فالثواب السمح الذي يقدمه العمل هو كونه سبباً لنمو السكان كما هو سبب لنمو الثروة . والتذمر منه يعني النواح على أكبر سبب ونتيجة للازدهار العام ... إن ما يفيد في تحسين أحوال القسم الأعظم من الجمهور ، لا يمكن اعتباره أبداً أمراً يعيق الجميع . وما من مجتمع يمكنه أن يزدهر ويسعد حقاً ، إذا كان القسم الأعظم من أفراده فقراء تعساء . ثم إن الإنصاف يقضي بأن هؤلاء الذين يطعمون ويكسون ويؤوون جميع أفراد الشعب ، يجب أن ينالوا حظاً من ثمار كدهم يؤمن لهم الكساء والغذاء والمأوى بحالة معقولة » [٣٣] .

غير أن الأرباح الباهظة لها اعتبار آخر .

« إن تجارنا وسادة صناعنا يشكون كثيراً من الآثار السيئة التي تتركها الأجور العالية من رفع للأسعار ، وبالتالي من هبوط في معدل بيع بضائعهم

داخل البلاد وخارجها . ولا يقولون شيئاً عن الآثار السيئة للأرباح الكبيرة ، ويسكتون عن النتائج الضارة التي تتركها أرباحهم الخاصة . وهم لا يشكون إلا من أرباح غيرهم »[٣٤] .

وهو يرى بوضوح القوة الاقتصادية التي يملكها أرباب العمل .

« ليس من الصعب أن نعرف مقدماً أي الفريقين لابد ، في جميع الأحوال العادية ، أن يملك الأرجحية في النزاع ، ويجبر الفريق الآخر على التسليم بشروطه . إن أرباب العمل ، لكونهم قليلي العدد ، يستطيعون التكتل بسهولة أكثر ، والقانون أيضاً يخولهم حق التكتل ، أو على الاقل لا يمنعهم منه . على حين يحظر تكتلات العمال . وفي جميع هذه النزاعات يستطيع أرباب العمل أن يصمدوا أكثر من العمال . وتبعاً لذلك قلما يجني العمال أي نفع من تكتلاتهم – وذلك لأن توسط القاضي المدني ، وتفوق أرباب العمل في الصمود ، أو ضرورة العيش التي يخضع لها القسم الأكبر من العمال – لا بد أن تنتهي بإخفاقهم ، وبإنزال القصاص بقادتهم أو بتحطيم هؤلاء القادة »[٣٥] .

ثم إن أرباب العمل يسيطرون على البرلمان .

« وكلما حاول المشرع تنظيم الأمور المختلف عليها بين أرباب العمل وعمالهم فإنه دائماً يتخذ من أرباب العمل مستشارين له . لذلك إذا جاءت القوانين في مصلحة العمال تكون دائماً عادلة ومنصفة ، ولكنها في بعض الأحيان لا تكون كذلك إذا جاءت في مصلحة أرباب العمل »[٣٦] .

إن مشاعر الرحمة هذه الموضوعة في غير موضعها كانت تعكس نظرة رجعية . لذلك لم يشاركه فيها علماء اقتصاد الصناعة المنتصرة . وقد أسدل ستار من النسيان على آراء آدم سمث في العمال ، وأصبح ممثلاً بالدرجة الأولى ، لسياسة حرية التجارة ومبدأ عدم التدخل أو « دعه يعمل » . ومن أقواله :

« بعد أن تزال بهذه الصورة جميع النظم القائمة على التفضيل أو الضبط ، نجد نظام الحرية الطبيعية البسيط الواضح يقيم نفسه بنفسه . فيترك لكل إنسان ، ما دام لا يتجاوز قوانين العدالة ، الحرية التامة للسعي وراء مصلحته الخاصة بطريقته الخاصة ، وأن ينافس بصناعته ورأسماله صناعة ورأسمال أي شخص آخر أو أية مجموعة من الأشخاص . ويعفى الملك إعفاء تاماً من الواجب الذي يعرضه لعدد لا يحصى من الأخطاء عندما يحاول اداءه ، الواجب الذي لا تكفي أية حكمة أو معرفة بشرية لأدائه بشكل مناسب ، أعني واجب الإشراف على صناعات الأفراد الخاصة وتوجيهها نحو الأعمال الأكثر نفعاً للمجتمع . وتبعاً لنظام الحرية الطبيعية لا يطلب من الملك سوى القيام بواجبات ثلاثة ، وهي واجبات عظيمة الأهمية حقاً ولكنها واضحة وميسورة للأفهام العادية . فالواجب الأول هو حماية المجتمع من إرهاب المجتمعات المستقلة الأخرى أو غزوها له . والواجب الثاني هو حماية كل فرد من أفراد المجتمع – إلى أبعد حد ممكن – من ظلم أي فرد آخر ومن جوره ، وهو واجب إقامة جهاز دقيق لتأمين العدل بين الناس ، والواجب الثالث : إقامة وصيانة بعض المنشآت العامة وبعض المؤسسات العامة التي لا يمكن أن يقوم بإنشائها وإدارتها أي فرد أو أية مجموعة صغيرة من الأفراد ، وذلك لعدم توافر مصلحة لهم في الأمر »[٣٧] .

العلم المظلم في نظام المعمل

هذا المثل الأعلى القائم على سياسة الحرية الكاملة في التجارة ، ترك أثره في خيال الشعب . فالتجارة كانت آخذة في النمو ، وكان واضحاً للناس ما للسياسة الميركانتيلية القطيعة من أثر في إشعال الثورة الأمريكية . لذلك سارعت إنجلترا إلى تبني برنامج سمث مستثنية من إجراءاتها قوانين الحبوب – وهي عبارة عن تعرفة جمركية على الحبوب المستوردة – احتفظ بها أصحاب الأراضي حتى عام ١٨٤٦ . وقوانين الحبوب هذه حفظت

أفكار سمت حية في عقول الناس . وعندما طبقت هذه الأفكار على التجارة كانت النتيجة مفيدة دون شك . لكن القصة اختلفت عندما طبقت على معامل الثورة الصناعية . ولسنا بحاجة لأن نعيد ذكر العويل المرير الذي كان يصدر بلا انقطاع من الأحداث والفتيات الصغيرات الذين كانوا بمثابة كنز من الذهب لأصحاب المعامل ، وليس من الضروري كذلك أن يعتورنا الاشمئزاز عندما نستعرض المسوغات الكريهة لهذه الأوضاع التي كانت الطبقة المتوسطة تعزي نفسها بها . ويكفي لإيضاح ما نقول أن نورد مثلاً واحداً ينطوي على وصف أطفال في الثامنة من العمر يكدحون ست عشرة ساعة في اليوم :

« يبدو أنهم دائماً يقظون مبتهجون ، يسرهم العبث الخفيف بعضلاتهم ، وتلذهم الحركة الطبيعية لمن هم في مثل سنهم . إن مشهد الصناعة ، لم يثر في ذهني أية عواطف حزينة ، بل بالعكس كان دائماً يبعث في نفسي السرور . إنه لمما يدعو إلى البهجة ملاحظة ما يبديه الأطفال من رشاقة في وصل الأطراف المقطوعة ، ورؤيتهم أثناء الراحة ، بعد تمرين أناملهم الصغيرة بضع ثوان ، يتسلون باتخاذ أي وضع يختارونه إلى أن ينتهوا من مد الخيوط ولفها مرة ثانية .

إن عمل هؤلاء الجن المملوئين بالحياة يبدو كأنه رياضة ينشأ عن اعتيادهم له مهارة تفعم قلبهم بالسرور . أما الإجهاد الذي يورثه عمل النهار ، فلا يبدو من أماراته شيء عليهم في أثناء خروجهم من العمل عندما يأتي المساء . إذ هم يأخذون حالاً باللهو في أي ملعب قريب منهم ويستأنفون ألعابهم الصغيرة بنفس الخفة التي تبدو من الصبيان أثناء انصرافهم من المدرسة » [٣٨] .

إن علم التجارة بعد أن تحول إلى علم في الصناعة ، أخذ على عاتقه كشف القوانين الحتمية ، التي تجعل الفقر والمرض وجحيم الحياة في عهد الصناعة الأول جزءاً من النظام الطبيعي الإلهي . وكان خالقي هذا « العلم المظلم » مالثوس وهو قسيس محب للخير ، وريكاردو

من أصحاب المصارف الأثرياء وعضو مصلح في البرلمان. وجد مالثوس العلة والمبرر لخلق هذا العلم في قوانين السكان، وهو لما كان يعتقد بالخطيئة الأصلية فقد ثار على تفاؤل لوك وهلفثيوس وكتب كتابه «بحث في مبدأ السكان» Essay on the Principle of Population عام ١٧٩٨ معتمداً أول ما يعتمد على فكره الخاص. ثم جمع حقائق تؤيده وأضافها إلى طبعته الثانية وقد ابتدأ من بديهيات زعم فيها أن السكان، إذا لم تقف الأسباب الطبيعية دون نموهم، يتضاعف عددهم كل ٢٥ سنة، فيتكاثرون بنسبة هندسية بينما لا تتكاثر موارد الغذاء إلا بنسبة حسابية. كانت حكمة الله فيما مضى تقضي على الفائض من السكان بالأوبئة والحروب والكوارث وأمثالها من الضوابط «الطبيعية». فلو أن الإنسان كان حكيماً لأمكن، بالإحجام عن الزواج، تحديد السكان، ولما بقي من ضرورة لمثل هذه الأوبئة. لكنه ليس كذلك. وبالتالي لن يؤدي أي تحسين في ظروف معيشته إلا إلى زيادة عدد الأطفال في العالم وإلى اشتداد البؤس. والسكان يحومون دائماً حول موارد الغذاء ولا يسمحون أبداً بالقضاء على الفاقة. وفوق ذلك كله، ما من تشريع أو إحسان، خاص أو عام، يستطيع أن يخفف شقاء الإنسان. قال:

«أنا لا أرى أية وسيلة تمكن الإنسان من أن ينجو من عبء هذا القانون الذي يشمل كل الطبيعة الحية. فما من مساواة موهومة، أو أنظمة زراعية، مهما كان مداها، تستطيع أن تزيح ضغط هذا القانون ولو لمدة قرن واحد. ولذلك يبدو أنه يحول بشكل قاطع دون إمكان وجود مجتمع يعيش جميع أفراده عيشة ميسورة سعيدة خالية نسبياً... إن المجاعة هي آخر وأفظع مورد من موارد الطبيعة. لأن قوة السكان تتجاوز قدرة الأرض على إنتاج أسباب البقاء للانسان، حتى يكون من اللازم أن يزور الموت المبكر الجنس البشري بصورة من الصور. إن رذائل البشر هي عوامل فعالة وقديرة على إنقاص السكان، إنها بمثابة النذر في جيش التدمير العظيم، وكثيراً ما تنجز العمل الفظيع بنفسها. أما إذا قدر لها الفشل في حرب الفناء

هذه فإن المواسم المرضية ، والأوبئة والأمراض الوافدة والطاعون تتقدم إذ ذاك بأثوابها المخيفة وتجرف الآلاف وعشرات الآلاف من الناس . فإذا لم تنجح في مهمتها النجاح التام ، تقدمت وراءها المجاعة الهائلة المحتمة فأعادت بضربة قوية واحدة التوازن ما بين السكان وغذاء العالم »[39] .

« إن القضاء على عوز الطبقات الدنيا من المجتمع عمل شاق فعلاً . والحق أن ضغط الفاقة على هذا الفريق من المجتمع شر راسخ الجذور رسوخاً يتعذر على أية عبقرية بشرية القضاء عليه . وإذا كان لي أن أقترح مسكناً ، والمسكنات هي كل ما يمكن أن تسمح به طبيعة هذه الحالة ، فإن المسكن الذي أقترحه هو إلغاء جميع أشكال الغوث والإحسان الحالية إلغاء تاماً . إن منع عودة البؤس هو — وأأسفاه ! — فوق طاقة البشر . ونحن إذ نسعى بلا جدوى للحصول على ما هو في طبيعة الأشياء من مستحيلات الأمور ، فإننا في أثناء ذلك نضحي لا بالمنافع الممكنة فحسب ، بل بالمنافع الأكيدة أيضاً»[40] .

كان هذا بطبيعة الحال يدخل الطمأنينة إلى نفوس ذوي الضمائر القلقة من أصحاب المعامل ، ويلهم النساء الطيبات القلوب إلى كتابة قصص شعبية عن الاقتصاد السياسي للأطفال . وبقي على داوود ريكاردو ، في ١٨١٧ ، أن يطبق أفكار مالثوس على علم آدم سمث .

كان ريكاردو مصرفياً ناجحاً . وكانت عواطفه إلى جانب الطبقة التجارية في نضالها ، عقب الحروب النابوليونية ضد مصالح الملاكين الذين كانوا يسيطرون على البرلمان الإنجليزي ، وكان مصلحاً ، ضمن الحدود الضيقة التي كان يعتقد أن الإصلاح ممكن فيها ، بل متطرفاً ، وكان يعتقد صدقاً أن دولة إنجلترا في زمانه ، ببؤسها وبالنزاعات القائمة ما بين طبقاتها الاقتصادية ، تمثل العمل الدائم الحتمي الذي تقوم به القوانين الطبيعية الثابتة في إدارة المجتمع البشري . وقد احتفظ ، على العموم ، بإيمان سمث بسياسة عدم التدخل « دعه يعمل » . وبالمنافسة الحرة ، وشاركه في إيمانه الشديد بضرورة القانون الطبيعي ، لكن نظره كان أثقب . ومنطقه أقوى من أن يرى الموقف

الراهن ملوناً بأي لون وردي . وأخذ القانون الطبيعي يبدو بين يديه من فعل الشيطان لا من فعل الإله . ولكن حيث كان يصور ، وهو آسف ، الأشباح التي يراها حوله ، كانت الطبقة المتوسطة لا ترى في الصورة التي رسمها سوى التسويغ العلمي لبقاء الأمور على حالها . إن نظرياته – التي ليست في الحقيقة سوى أول محاولة للتفكير في مشاكل توزيع الثروة على أساس من معرفة في الطبيعة البشرية والتنظيم الاجتماعي شديدة التبسيط وكثيرة النقص – هذه النظريات لم تلبث أن تبلورت كسياسة لحزب أو طبقة ، وصارت عقيدة للطبقة المتوسطة .

رأى ريكاردو في المجتمع ثلاث فئات : الملاكين والرأسماليين والعمال المأجورين ، قضت الطبيعة أن تكون مصالحها متناقضة تناقضاً حتمياً . ولذلك لا يمكن أن يكون التعاون المنسجم بينها سوى حلم فارغ . ومن المهم أن نلاحظ أن كارل ماركس أخذ نقطة انطلاقه من نظرية النضال الطبقي التي قال بها المالي ريكاردو . وذهب ريكاردو إلى أن القوانين الطبيعية للأجور والربح والريع (الإيجار) تحتم أن يزداد الملاك غنى باستمرار ، دون أن يكون له في ذلك فضل أو ذنب ، هذا بينما يرى كل من الرأسمالي والعامل الأرباح والأجور تهبط باستمرار . إن علم التجارة في القرن التاسع عشر قد وجد في قانونه الحديدي في الأجور الحل الذي يريده رجل الأعمال .

« إن السعر الطبيعي للعمل هو ذلك السعر الضروري لجعل العمال يعيشون ويتناسلون دون أن يزيدوا أو ينقصوا »[41] .

أما إذا ازداد السكان فإن الأجور الحقيقية لا بد أن تهبط دون مستوى البقاء وإذ ذاك يجوع الناس .

« إن أجور العمل مع التقدم الطبيعي للمجتمع ، تتجه نحو الهبوط إذا بقيت خاضعة للعرض والطلب . لأن عرض العمال سيستمر في الزيادة بنفس النسبة بينما يزداد طلبهم بنسبة أقل ... وستسوء حالة العامل بصورة

عامة بينما تتحسن دائماً حالة المالك . ومما لا شك فيه أنه لا يمكن تأمين الراحة والحياة الحسنة للغذاء باستمرار ما لم يهتموا هم أنفسهم ، أو ما لم يهتم المتشرع بعض الاهتمام بتنظيم زيادة عددهم ، والإقلال من حوادث الزواج المبكر بينهم ، وحوادث الزواج المبني على المغامرة . وليست هنالك وسيلة لتحسين حالة العامل سوى تحديد عدد أطفاله . فمصيره بين يديه . وكل اقتراح لا يؤدي إلى الإقلال من عدد الطبقة العاملة هو اقتراح عديم الفائدة . وهذا أقل ما يقال فيه . وكل تدخل من قبل المتشرع لا بد أن يكون مؤذياً »[٤٢] .

هنالك كمية ثابتة من البضائع ، أو « رصيد أجور » معين ، لقسمته بين العمال . فإذا حصّل أحدهم أكثر من حصته فإن الباقين سيخسرون . ولذلك كانت كل محاولة لرفع الأجور ، سواء بالتشريع أم المساومة الجماعية ، صائرة حتماً إلى الإخفاق : فالأجـــور الحقيقية لا يمكن أن تزيد عما هو ضروري لإقامة أود العمال . بقي هناك حل واحد فقط . رفع مستوى الحياة . ولكن هذا الحل يعني ، بدوره ، تخفيض الأرباح ، لأنه لا يوجد سوى كمية معينة لقسمتها بين العمال وأرباب العمل . « إن ارتفاع الأجور لا بد أن يؤدي إلى تخفيض الأرباح »[٤٣] . فالتناقض القائم بين العمال ومستخدميهم بل وبين العمال المحظوظين والعمال الأقل حظاً أيضاً ، هو تناقض مطلق . إن هذا ، والحق يقال قانون حديدي .

ليست مهمتنا أن نتحرى هنا صحة هذه النظريات ، إذ من المتفق عليه بصورة عامة أن ما تتمتع به قوانين مالثوس وريكاردو من صحة لا يقتضي حتماً ما قدماه لها من تأويل ينطوي على اليأس . والحقيقة المهمة في الأمر أن معاصريهما كانوا يعتقدون بها اعتقاداً لا يشوبه ريب ، ويستخدمون حججهما لنبذ كل محاولة تبذل لتبديل الأوضاع ، وأنهم كانوا مقتنعين حقاً بأن المشاكل الفظيعة التي جاءت بها الثورة الصناعية هي في الواقع متعذرة الحل ، وأن أي تدخل من قبل الأفراد أو الحكومات لن يزيد الأمور إلا

سوءاً. وحمل القانون الطبيعي وحده جميع عبء الإتيان بتعديل، أما الإنسان فليس بوسعه أن يأمل في القيام بأي شيء. إن هذا يعني، من الناحية التطبيقية، عدم التعديل على أعمال الإحسان وعلى ما تقدمه الدولة من غوث، ويعني المقاومة الدائمة للتشريع الذي ينظم أحوال المعمل، وهو التشريع الذي لم يكن يفرضه سوى أصحاب الأراضي الممتلئة نفوسهم بالرغبة في الانتقام من كل تاجر أو صاحب مصنع «حر». كما يقضي بسن قوانين صارمة ضد اتحادات العمال وضد الإضرابات مهما كان نوعها. وهكذا اصبح علم الإنسان السلاح الرئيسي في أيدي المحافظين بعد أن كان في القرن الثامن عشر يبشر بمستقبل زاهر.

وأفضل ما نختتم به استعراضنا لهذا النوع الخاص من علم الاجتماع في القرن الثامن عشر، هو اقتباس فقرة من هربرت سبنسر ١٨٢٠ – ١٩٠٣، الذي يعتبر من عدة وجوه ابن عصر العقل، بالرغم من مناداته بمذهب التطور في منتصف القرن التالي. كان سبنسر، هو أيضاً، يعتقد بنظام الطبيعة وبقوانين المجتمع البشري التي لا تتبدل، و «بالحرية الاقتصادية وبالمذهب الحر». قال:

«إن فقر العاجزين، والمصائب التي تنصب على الغافلين، ومجاعة العاطلين، والضربات التي يسددها الأقوياء إلى الضعفاء تترك الكثير من الناس «على الأرض ووسط ألوان من البؤس»، إذ هذه كلها تدابير إرادة طيبة واسعة بعيدة النظر. يبدو من الصعب أن يأتي عامل عديم المهارة لا يستطيع التفوق رغم جهوده كلها، فيلحق الفقر بصانع ماهر. ويبدو من الصعب أن يطالب عامل أقعده المرض من جراء المنافسة مع زملائه الأقوياء، بأن يتحمل العسر والفاقة الناشئين عن هذه المنافسة. ويبدو من الصعب أن نترك الأرامل واليتامى للنضال في سبيل الحياة أو الموت. ولكن رغم ذلك لو نظرنا إلى هذه الأقدار القاسية، لا منفصلاً بعضها عن بعض، بل على ضوء مصالح الإنسانية الشاملة، لرأيناها منطوية على أسمى

الإحسان – الإحسان نفسه الذي يقود إلى القبور المبكرة أطفال الوالدين المريضين ، ويعزل ضعيفي العقول ، ومضطربي المزاج ، والمرضى ، ليجعلهم ضحايا لأحد الأوبئة ».

« هناك أناس كثيرون طيبون – أناس نسر بهم مادام الأمر يتعلق بمشاعرهم . ليس لديهم قوة الأعصاب الكافية ليواجهوا هذه المسائل بما ينبغي لها من صلابة . ولما كانت عواطف الرحمة ، التي تبعثها فيهم الآلام الآنية ، تمنعهم من رؤية العواقب النهائية رؤية جيدة ، فإنهم في آخر الأمر يسلكون سبيلاً خطراً جداً بل قاسياً . إننا لا نعتبر عطفاً حقيقياً من الأم أن تعمد إلى إرضاء طفلها بالحلوى بشكل يضر بصحته حتماً . كما أننا نعتبر نوعاً سخيفاً جداً من الرحمة ، تلك الرحمة التي دفعت الطبيب إلى ترك داء المريض يستفحل إلى درجة مميتة لئلا يؤلمه بإجراء عملية له . ويجب أن ننعت بنفس الوصف أولئك المحسنين المزيفين الذين يحاولون أن يدفعوا البؤس الحاضر ، فيوقعوا الأجيال المقبلة في بؤس أشد . غير أنه يجب أن ندخل في هذه الزمرة جميع أنصار قانون حماية الفقراء . إن هؤلاء الأصدقاء للمعوزين ينكرون تلك الضرورة القاسية التي ، إذا سمح لها بأن تفعل فعلها ، تصبح حافزاً شديد الوخز للكسالى ، ولجاماً قوياً للمتشردين ، وإنما يدفعهم إلى إنكارها ما تسببه من عويل ونواح هنا وهناك . وهؤلاء الأشخاص البسطاء التفكير ، إذ يعمون عن أن المجتمع في كل النظام الطبيعي ينفي من جسمه باستمرار أفراده المرضى ، الأغبياء ، الكسالى المترنحين ، الكفرة ، إنهم ، إذ يعمون عن هذه الحقيقة ، رغم حسن نواياهم – يقترحون القيام بتدخل في مجرى النظام الطبيعي من شأنه ألا يوقف فحسب عملية التصفية ، بل يزيد من الفساد ، وذلك بتشجيعه بصورة مطلقة تكاثر العاجزين المهملين بما يقدمه لهم من مؤونة دائمة ، وبإعاقته تكاثر الكُفاة ومضاعفة ما سيلقونه من صعوبة في تأسيس اسرة . وهكذا نرى هؤلاء الأشخاص الذين يرون الحكمة في التنهد وإظهار الحزن ، وهم يحاولون القضاء على الآلام المفيدة التي تحيط بنا ، إنما يورثون الأجيال القادمة لعنة متزايدة باستمرار » [٤٤] .

المصادر

1. Buffon, Opening of *Histoire Naturelle.*
2. Voltaire, *Lettres Philosophiques,* sur M. Locke.
3. Hobbes, *Leviathan,* Introduction.
4. *Ibid.,* Part I, ch. I.
5. *Ibid.,* Part I, ch. II.
6. *Ibid.,* Part I, ch. III.
7. *Ibid.,* Part I, ch. III.
8. *Ibid.,* Part I, ch. V.
9. Locke, *Essay,* Bk. II, ch. 1.
10. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding,* sec. 3.
11. David Hartley, *Observations on Man,* ch. I.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.,* sec. II, prop. viii.
14. *Ibid.,* prop. ix.
15. *Ibid.,* prop. x, xii.
16. *Ibid.,* prop. xiv.
17. Helvetius, *De l'Esprit,* III, ch. 22.
18. Helvetius, *De l'Homme,* sec. II, ch. 1.
19. Helvetius, *De l'Esprit,* III, ch. 1.
20. Helvetius, *De l'Homme,* sec. II, ch. 2.
21. Helvetius, *De l'Esprit,* III, ch. 30.
22. Helvetius, Conclusion to *De l'Homme.*
23. Montesquieu, *Spirit of the Laws,* Author's Preface.
24. Helvetius, *De l'Esprit,* III, ch. 22.
25. *Ibid.*

26. Gide and Rist, *History of Economic Doctrines*, 2.
27. Dupont de Nemours, *Maximes du Docteur Quesnay*.
28. Dupont de Nemours, *Origines et Progrès d'une Science nouvelle*.
29. *Ibid.*
30. Gide and Rist, *History of Economic Doctrines*, 33.
31. Adam Smith, *Wealth of Nations*, Bk. I, ch. 2.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, Bk. I, ch. 5.
34. *Ibid.*, *Bk. I*, ch. 9.
35. *Ibid.*, *Bk.* I, ch. 8.
36. *Ibid.*, Bk. I, ch. 10, Pt. 2.
37. *Ibid.*, Bk. IV, ch. 9.
38. Dr. Andrew Ure, *Philosophy of Manufactures*, 301.
39. T.R. Malthus, *Principles of Population*, 1798 ed., chs. I, VII .
40. *Ibid.*, ch. V.
41. D. Ricardo, *Principles of Political Economy*, ch. V, sec. 35.
42. *Ibid.*, ch. V.
43. *Ibid.*, ch. VI.
44. Herbert Spencer, *Social Statics*, ed. 1850, ch. 25.

المـــراجع

بالإضافة إلى المراجع المذكورة في الفصلين السادس والثامن إقرأ : في التاريخ الاقتصادي .

P.J. Mantoux, *The Industrial Revolution in the* 18*th cent.;* F.C. Dietz, *The Ind. Rev.;* M. and C.H.B. Quennell, *Rise of Industrialism;* L.C.A. Knowles, *The Ind. and Com. Revs. in G. Britain, Econ. Dev. in the* 19*th c.;* J.L. and B. Hammond, *Rise of Modern Industry, The Town Labourer, The Village Labourer;* W. Bowden, *Ind. Soc. in England in the* 18*th c.;* H. Sée, *Econ. and Soc. Conditions in France during the* 18*th c.; La vie économique de la France,* 1815-48. L. Mumford, *The Culture of Cities;* G.D.H. Cole, *The Common People,* 1748-1938; F. Engels, *Condition of the Working Class in England in* 1844.

علم النفس

Histories of psychology by M. Dessoir, O. Klemm, J.M. Baldwin, G.S. Brett; Gardner Murphy, W.B. Pillsbury. H.C. Warren, *History of Association Psychology;* G.S. Bower, *David Hartley and James Mill;* D.F. Markus, *Die Associationtheorien im* 18. *Jahrh.* Thomas Hobbes, *Leviathan, De Corpore; The Philosophy of Hobbes,* ed. F.J.E. Woodbridge; see bib., Bk. II, ch. 8. Locke, *Essay;* David Hartley, *Observations on Man;* Hume; Condillac, *Traité des Sensations, Logique;* Helvetius, *De l'Esprit, De l'Homme;* A. Keim, *Helvétius.* James Mill, *Analysis of the Human Mind (most* elaborate); Huxley, *On the Hypothesis that Animals are Automata,* in *Method and Results.*

مونتيسكيو وعلم المجتمع

The Spirit of the Laws. Condorcet, *Commentary and Review of M.'s Spirit of the Laws,* tr. Duane; A. Sorel, *Montesquieu;* treated in Bluntschli, Faguet, Franck.

الاقتصاد السياسي

C. Gide and C. Rist, History of Economic Doctrines (best); also histories of economics by L.H. Haney, J.K. Ingram, E. Ginzberg, *House of Adam Smith. J. Bonar, Philosophy and Political Economy* (good). H. Higgs, *The Physiocrats;* G. Weulersse, *Le Mouvement Physiocratique en France de* 1756 à 1770. Critical interpretations by W.C. Mitchell, in R.G. Tugwell, *The Trend of Economics;* T. Veblen, *The Preconceptions of Economic Science,* in *The Place of Science in Modern Civilization;* O.F. Boucke, *Development of Economics,* esp. ch. II on method; W. Hasbach, *Allgemeine Philosophische Grundlagen der von F. Quesnay u. A. Smith begrundeten Politische Oekonomie. Les Physiocrates,* ed. Daire, esp. Dupont de Nemours, *Origines et Progrès d'une Science Nouvelle.* Adam Smith, *Wealth of Nations,* ed. Cannan, Seligman; F.W. Hirst, *Adam Smith.* T.R. Malthus, *Principles of Population;* D. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation;* Nassau Senior, *Political Economy.* Herbert Spencer, *Social Statics,* 1850 ed.; *Man vs. the State.*

١٤ علم الانسان - علم الحكومة

أفول الملكية المطلقة

قادنا درسنا للاقتصاد السياسي شوطاً بعيداً في القرن التاسع عشر. ولزام علينا الآن أن نعود إلى المراحل الأخيرة من القرن السابع عشر لنبحث في تطور علم الحكومة الذي استمد فرضياته أيضاً من العلم الأساسي للطبيعة البشرية. ولقد اكسبنا تحليلنا الأولي لذلك الفرع الذي عالج بصورة خاصة حياة التجارة تفهماً للمطاليب الأساسية التي نادت بها الطبقة المتوسطة، والتي فتحت الطرق التي كان محتماً على كل تفكير يتناول المجتمع البشري أن يتبعها: ذلك أنها عرضت دستور المعتقد الحقيقي والمثل العليا لرجل التجارة. وعندما نلتفت إلى الحكومة وإلى المحاولة لإقامة فيزياء اجتماعية في ذلك الحقل، نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام أفكار تقررها إلى حد بعيد هذه المطاليب الاقتصادية. فعندما جاء القرن الثامن عشر، كان بنيان الحكومة بكامله قد خسر كل معنى ديني تتمتع به في القرون الوسطى. وأصبح بصورة صريحة واضحة واسطة لغاية اجتماعية خالصة بعيدة، ونوعاً من أداة تستخدم لتنظيم المصالح الحقيقية في الحياة. ومع أن الأهداف الاقتصادية لم تتضح على العموم، إلا فيما بعد، لكنها كانت في الواقع العوامل الفعالة في تطور العلم السياسي بكامله في القرن الثامن عشر. والتفهم الصحيح

لتلك الأهداف أساسي لتفهم ذلك التطور .

ولو أخذنا أوروبا الغربية بمجموعها حتى نهاية القرن ، لوجدنا أن الملكية المطلقة التي سبق أن درسنا نشوءها إبان عصر النهضة ، كانت لا تزال هي النموذج السائد للمثل الأعلى السياسي . إلا أن مثل هذا الحكم المطلق كان قد فقد دعامته المستندة إلى زعم أنه من مصدر إلهي . وزالت الحاجة إلى مثل هذا الزعم لأن السيطرة الأكليريكية كانت قد تلاشت أمام سلطة الدولة القومية المعترف بها . وتحول الأساس النظري للنظام الملكي فأصبح الآن « علمياً » بكامله وليس دينياً . ثم إن الأساس العلماني الخالص الذي جاء به مكيافللي ، والذي أعطاه هوبز شكلاً نظامياً ، كان قد فاز نهائياً في عصر نيوتن . أما المثل الأعلى النموذجي « للمستبد العادل » الذي يحكم وفقاً لقوانين الاقتصاد السياسي متوخياً رفاه الأمة المادي ، فلم يكن سوى تسويغ للحكم المطلق في عصر النهضة . وبدا أن المستقبل ، في جميع أنحاء القارة الأوروبية تقريباً ، كان لمثل هذا النظام السياسي . وكان من الطبيعي حتماً أن تروق للمهتمين بأمور الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي جهود الملوك العقلاء أو « المستبدين المتنورين » في ذلك العصر ، كفردريك الكبير في بروسيا وشارل الثاني في اسبانيا ، وكاترين الثانية في روسيا ، أو جوزيف الثاني في النمسا ، أكثر بكثير من حكومة الأعيان المحافظة ، الفاسدة الحمقاء الضيقة الأفق ، التي سيطرت على النظام الدستوري البريطاني . ولما أخذت رغبة الأقليات الدينية في التسامح ، تتضاءل أمام نمو اللامبالاة الدينية المتزايدة ، وكانت هذه الرغبة فيما مضى من الدوافع القوية للملكية الدستورية المحدودة ، خيل إلى الأكثرية الساحقة من الناس أن الرغبة الأخرى ، أي الرغبة في الحرية الاقتصادية يمكن تحقيقها على أحسن وجه برعاية ملك عاقل « فيلسوف » لا يقيد تحمسه للاصلاح أية حقوق أو امتيازات تقليدية .

وقد حافظت كل من البندقية وجنوا على جمهوريتيهما الدستوريتين المتداعيتين . وفيما عدا ذلك فإن مثل الطبقة الوسطى في الحكم الذاتي لم يكن

لها قوة كبيرة إلا في سويسرا ، وهولندا التجارية ، وبريطانيا العظمى . وظل الناس في إنجلترا بصورة خاصة موالين للنظام الدستوري الذي ربحوه بثمن باهظ في القرن السابق . ولكن بالرغم من أن إنجلترا أصبحت في هذا القرن بكامله المركز الذي يستوحي منه جميع الأوروبيين في الأمور السياسية : فقد كانت ثمار الدستور الإنجليزي في الحرية المدنية والاقتصادية والتسامح ، هي التي استهوت هؤلاء ونالت إعجابهم ، لا آلة ذلك الدستور الفعلية . ففولتير مثلاً الذي عمم أكثر من أي شخص آخر هذه المآثر الإنجليزية ، يبدو وكأنه قد فاته تماماً أنها كانت ثمرة تطور تاريخي طويل في الحكم الذاتي . فقد أدهشه البرلمان . وأعجب بالضوابط التي فرضها على أمير أحمق شرير . لكنه لم يفهمه قط . وكان يعتقد دائماً أن النظام البرلماني نظام معقد لتأمين حقوق وحريات يمكن إدراكها بشكل أفضل على يد مستبد قوي مستنير مثل فريدريك .

وكان العامل الأول الذي دفع الفرنسيين أخيراً أن ينظروا بعطف إلى النظام الدستوري الإنجليزي ، وأن ينادوا بديمقراطية في الحكم أكثر جذرية وتطرفاً ، هو أن آل البوربون كانوا في القرن الثامن عشر مستبدين ولكنهم من غير ريب لم يكونوا مستنيرين . وهذا الانهيار العملي للحكم المطلق ، مضافاً إليه التجربة الدستورية الناجحة في الجمهورية الأمريكية ، وهي التي تحررت من شوائب الدستور الإنجليزي ، ساق الكثيرين من الفرنسيين أخيراً إلى نبذ المثل الأعلى للحكم المطلق بشكل نهائي ، وهذا بالرغم مما أظهروه من استعداد لإعطاء الحكم المطلق فرصة أخرى للاختبار أيام نابليون . ونشأ من ضغط الحوادث وإلزامها أثناء استعار الثورة أن حكم الحزب الجمهوري الديمقراطي حكماً مؤقتاً . فمهد الطريق للشعبية التي نالها الحكم الجمهوري في القرن التاسع عشر .

وهكذا فقد تضمن العلم السياسي في القرن الثامن عشر أربعة اتجاهات رئيسية : أولاً : فكرة الاستبداد العلمي المستنير التي سادت في كل مكان ،

ما عدا إنجلترا ، حتى مطلع الثورة الفرنسية . ثانياً : الاتجاه الرامي إلى تسويغ المآثر الهولندية والإنجليزية التي تمت في العصر السابق . وقد انتشر هذا الاتجاه في إنجلترا وأمريكا واتخذ شكل النظام الدستوري القائم على الحقوق الطبيعية ، وربح بالتدريج بعض الأنصار من ذوي النفوذ في فرنسا . ثالثاً : الديمقراطية المبنية على الحقوق الطبيعية التي شرحها روسو ، والتي جربت أثناء الثورة الفرنسية . وقد كيفها كل من جفرسون وجاكسون لتلائم الحياة الأمريكية . رابعاً : الطريقة العقلية الجديدة في معالجة جميع المشاكل الاجتماعية والسياسية التي تطورت ، وتحالفت إبان القرن التاسع عشر مع الديمقراطية ، وتلقت من بنثام Bentham ومدرسته اسم المذهب النفعي . أما كيف نظمت هذه الاتجاهات الأربعة وشكلت علماً سياسياً مخلصاً على نمط علم الفيزياء النيوتوني ، فهذا ما سنحاول توضيحه الآن .

نظرية الحكم المطلق المستند إلى العقل

لم يظهر في القرن الثامن عشر دفاع عقلي عن الملكية المطلقة يستند إلى الطبيعة الإنسانية ويضع على أساس ذلك نظاماً كاملاً في الحكم ، مثل الكتاب البليغ الذي وضعه هوبز . إن التقليد وقوة الاستمرار يفسران انتشار هذا المثل الأعلى وشعبيته بقدر ما تفسره الأدلة التي وردت في تأييده . ففولتير وجماعة « دائرة المعارف » التي نشأت حول ديدرو ، والمدرسة الفيزيوقراطية من رجال الدولة الاقتصاديين العمليين ، لم يكن لهم بالمشاكل السياسية سوى اهتمام ثانوي . ويبدو أنهم اتجهوا صوب الملوك لإسماعهم أصواتهم باعتبارهم أفضل الوسائل لتنفيذ الإصلاحات التي يرغبون بها . وقد أعجبوا جميعاً بثمار النظام الدستوري في انجلترا ، ولكنهم ظنوا أن ملكة مثل كاترين أو ملكاً مثل فريدريك ، كانا من أحسن الوسائل لتحقيقها . وقد اتفقوا على الدعوة للحرية المدنية ، والمحاكمة بوساطة المحلفين ، والتسامح وحرية القول والكتابة والحرية الاقتصادية ، واتفقوا فوق ذلك كله على الاحترام

المطلق لحق الملكية الخاصة والدفاع عنه ضد شهوة الجماهير ومصادرة الملك وأنظمته الاعتباطية . وكانوا جميعهم من الأرستوقراطيين العقليين فلم يؤمنوا بالشعب ، ولم يكن لهم فيه سوى إيمان قليل . وكانوا ينظرون باحتقار إلى طبقة النبلاء الوراثية المتفسخة التي تملك الأرض ، ومن جهة أخرى لم تكن لديهم أية فكرة عن وجود مساواة طبيعية في المواهب أو عن إمكان سيطرة الجماهير المعدمة على الحكومة . ويعبر فولتير عن هذا الموقف تعبيراً نموذجياً إذ يقول :

« لو قسمت الجنس البشري عشرين جزءاً لشكل العاملون بأيديهم تسعة عشر جزءاً منهم . لم يسمع واحد من هؤلاء أن رجلاً اسمه لوك قد وجد في العالم . اما الجزء الواحد الباقي من العشرين ، فأي عدد ضئيل بينهم يستطيع القراءة . وتجد بين أولئك الذين يستطيعون القراءة عشرين من قراء الروايات مقابل واحد يدرس العلم . وأما عدد القادرين على الفكر فصغير جداً »[١] .

ولم تكن لدى فولتير أية رغبة في أن يدع مفاهيم التنوير تخرج من أيدي هذه الأقلية البورجوازية الذكية قال :

« تفلسفوا بين أنفسكم قدر ما يحلو لكم ذلك وإنني لأتصور الغواة يعزفون موسيقى جميلة يستمتعون بسماعها . ولكن حذار أن تلعبوا المعزوفة أمام الجهلة القساة الغليظين . لأنهم قد يحطمون الأدوات فوق رؤوسكم . وليكن الفيلسوف تلميذاً لسبينوزا إذا أراد . أما رجل الدولة فلا بد له من أن يقول بوجود الله »[٢] .

ونجد ديدرو أكثر صراحة في التعبير عن هذا الموقف . فهو إذ يوصي بتأليف مجلس استشاري من أجل إحاطة الملك المطلق علماً بحاجات الطبقة المتوسطة ، يقول :

« إن الملكية هي التي تجعل المواطن مواطناً ، وكل من كانت له أملاك في الدولة تهمه الدولة . ومهما تكن المرتبة التي تعطيه إياها التقاليد الخاصة

فإن ذلك يتم باعتبار أنه صاحب ملك . أما حقه في الكلام وحقه في التمثيل فمكتسبان من كونه مالكاً »[٣] .

ومع أن هؤلاء المدافعين عن الحكم المطلق اعتقدوا بشدة في الحرية ، فقد كانوا يؤمنون بتلك الحرية التي قوامها الخضوع للقانون الطبيعي ، وخاصة للقوانين الاقتصادية في الملكية والأمن والحرية التجارية . ومن واجب الملك أن يفرض مثل هذه الحقوق الطبيعية ، وخاصة أن يرتدع عما سموه بـ « الاستبدادية » : أي فرض رغائبه وسلطانه فرضاً عرضياً لا يخضع لقانون . وعليه أن يكون قوياً ، بحيث يتمكن أن يحمي الناس وأملاكهم . ولكن من واجبه أيضاً أن يكون متمسكاً بالقانون وأن يحجم عن التدخل الاعتباطي . ولم يعترض هؤلاء المفكرون على الحكم الاستبدادي في حد ذاته بل على أهواء آل البوربون الخاضعين لسلطان خليلاتهم . يقول هولباخ – وهو أحسن نظريي هذه الفئة :

« الحرية هي القوة في اتخاذ التدابير اللازمة لإسعاد المرء ذاته ... وليست الحرية كما يفترض البعض في مساواة مزعومة بين المواطنين . وهذا الخيال المبجل في الدول الديمقراطية يتنافى تمام المنافاة مع طبيعتنا التي تجعلنا غير متساوين في ملكاتنا الجسمية والعقلية ... فالحرية الصحيحة تقوم على الاتفاق مع القوانين التي تعالج التفاوت الطبيعي بين الأفراد ، أي التي تحمي الغني والفقير ، والكبير والصغير ، والأسياد والأتباع جميعهم على السواء ... وبكلمة : الحرية هي إطاعة القوانين فقط »[٤] .

فعلى الحاكم إذن أن يحمي ملكية الغني والفقير على السواء .

وقد كره جميع هؤلاء الاستبداد والسلطة الدينية للكنيسة والحرب والحكومة العسكرية ، وكرهوا فوق ذلك كله نظام الضرائب والإسراف الحكومي . فملكهم المستنير سيزيل جميع هذه الآفات . وسيحكم دولته تماماً كما يحكم الله العالم النيوتوني ، بأن يضع بعض القوانين المتسقة لفائدة الجميع ، ثم يعصر قواه من أجل تنفيذ هذه القوانين الطبيعية في المجتمع البشري تنفيذاً

صارماً. والحقيقة أن اعتقاداتهم السياسية والدينية كانت متوازية تماماً. ولما كان إله كالفان مستبداً مطلقاً، إرادته ذاتها هي أصل لكل قانون — وهو إله تخيله كالفان بالطبع على شاكلة الحكام المستبدين في عصر النهضة — فإن إلههم وملكهم كانا حاكمين متمسكين بالنظام الطبيعي للعقل. وقد اعتقدوا مع الفيزيوقراطيين أن الملك يجب أن يكون عالماً في الدرجة الأولى، يبحث عن القوانين الطبيعية للازدهار الاجتماعي، حاملاً في يده كتاب الاقتصاد السياسي وعاملاً على تنفيذ هذه القوانين. ويلخص هولباخ قواعد إدارة دفة الدولة حين يقول: «يجب أن تكون السياسة في تنظيم أهواء الإنسان، وتوجيهها من أجل ازدهار المجتمع في تيار كلي يتجه صوب السعادة، وفي جعلها تنساق بلطف نحو المنفعة العامة للجميع». وكما أن الله وضع قانوناً أخلاقياً نفذه بأن أقام نظاماً من الثواب والعقاب في الحياة الأخرى، تستطيع أن تدركه المصلحة الذاتية العقلية، هكذا يجب على الملك أن يهدف إلى إقامة نظام طبيعي مماثل على الأرض. وعليه أن يكون الإداري الخبير الذي يستطيع أن يقرر ما هو أحسن شيء بالنسبة لشعبه، وأن يضع التشريع الملائم دفعة واحدة، بشكل نهائي، فيقودهم بذلك للعمل من أجله.

هنا مجال واسع للفكر بالنسبة إلى أولئك الذين أخذهم الاشمئزاز في هذه الأيام من الإخفاق الذي صادفه قرن من «الحكم الديمقراطي»، فأخذوا ينظرون بعطف إلى حكم خبير لا رقابة عليه. فنحن نجد أن هذا المثل الأعلى الذي يتشوقون إليه، بالرغم من ظاهر جاذبيته، كنظام مكتوب، قد جرب بالفعل أثناء القرن الثامن عشر ووجد نظاماً شديد النقص. فقد أخفق لعدة أسباب. منها أن الملكية الوراثية عاجزة عن أن تقدم أية ضمانة على أن الملك سيكون مستنيراً وخبيراً. ولم يثبت آل البوربون عدم كفايتهم فحسب، بل حتى ورثة الملوك الفلاسفة الحقيقيين أثبتوا ذلك أيضاً. وعلاوة على ذلك فإن ملكاً كجوزف الثاني وجد من المحال أن يحكم عقلياً ويدخل إصلاحات دون مؤازرة رعاياه مؤازرة فعالة. وحين حاول أن يفرض

إصلاحات على شعب هولندا أدى ذلك إلى ثورة علنية . ومع ذلك حين « حررت » الجيوش الفرنسية الظافرة فلاندرز فإن هذه الإصلاحات وإصلاحات أخرى جذرية كثيرة قبلها السكان بحماسة . فقد ركب في الطبيعة البشرية أن ترفض كل « حرية » كهذه تعطى من عل ، وتفضل تقدماً متردداً أولياً ينشأ عن فعل الذات على أي عطاء يقدمه مستبد متسامح . هذه هي الحقيقة الواقعة الأساسية التي أثبتت في النهاية عدم إمكان قيام نظام من السياسة العلمية العقلية التي يسهر على تنفيذها خبير ، كما أثبتت أيضاً أن المستقبل هو للحكم الذاتي الذي كان ينمو ويتطور في إنجلترا . فلنعد إذن إلى نظريات أولئك الذين كانوا يتوسعون في علم الحكومة الدستورية التمثيلية حيث تركناهم عند الثوزيوس Althusius في فصل سابق .

النظرية الدستورية الحديثة

إن اسم جون لوك ، وهو اسم بارز جداً في علم الطبيعة الإنسانية ، يأتي أيضاً في طليعة هذه الفئة التي نادت بالحكم الدستوري في القرن الثامن عشر . وللوك تاريخياً أهمية مزدوجة في العلم السياسي : فهو من جهة لخص الأفكار التي نشأت عن مختلف أوجه النضال في القرن السابع عشر ، ووضعها في شكل نظام أصبح المسوغ الرسمي للثورة الإنجليزية التي نشبت عام ١٦٨٩ . ومن جهة أخرى أصبح هذا التسويغ نقطة ابتداء التفكير السياسي في القرن الثامن عشر . وتوسع مفكرو أمريكا وفرنسا فيه بشكل أزعج لوك نفسه . غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن موقف المدافع يفرض على صاحبه قيوداً كثيرة . فهو لا يمكن أن يكون مبدعاً بأي معنى من المعاني ، وإلا فإن حجته بكاملها تفشل في أن تحظى بالقبول العام الذي يسعى إليه . وعليه أن يستخدم مفاهيم وأفكاراً شائعة الاستعمال . ومع أنه يستطيع أن يستخلص ثمة نتائج جديدة منها ، لكنه يجب عليه حتى في هذا المجال ألا يتوصل لأية قضايا لم يسبق أن عرفها الجمهور منذ وقت طويل . وعلى ذلك

فلا تبرير لوك للثورة الانجليزية ، ولا تبرير الأمريكيين لثورتهم ، كانا جديدين أو أصيلين إلا بمعنى غير مباشر . بل كانا على الأغلب استعمالاً نظامياً للمفاهيم المتفق عليها من قبل ، لإقامة الدليل على بعض الفرضيات المحددة . وفي فرنسا وحدها نما العلم السياسي بحرية أكثر ، واتخذ أشكالاً جديدة مدهشة ، وذلك لأنه لم يحدث فيها في القرن السابع عشر تفكير سابق حول الحقوق الطبيعية والمذاهب الدستورية .

وعلى ذلك نجد جميع هؤلاء المفكرين يناقشون قانون الطبيعة ، والحقوق الطبيعية ، والحالة الطبيعية ، والعقد الاجتماعي ، والحق في الثورة . فقد تحدرت هذه المفاهيم من عصور تاريخية قديمة ، وشكلت الخطوط الأساسية التي يبنى عليها جدل في الحركات السياسية في الدور الأخير من القرون الوسطى والأدوار المبكرة الحديثة ، ولو بشكل نظري . وإن ما يميز مختلف المفكرين هو التأويل الخاص والمضمون الذي يعطونه لكل من هذه المفاهيم . وهنا يجب أن نكون حذرين فلا نتوهم أن رجلين كلوك وروسو يقصدان نفس المعنى عندما يستعملان نفس الألفاظ . إن كل نظام سياسي جديد يتضمن في الحقيقة تأويلاً جديداً لهذه الأفكار التقليدية . وهذه التأويلات تقررها بمجموعها المقتضيات العملية للحالات الخاصة التي وضعت من أجلها . وجميع هؤلاء المفكرين قد وافقوا بالطبع على المبادىء الأساسية لعلم الطبيعة النيوتوني وعلى الخطوط العامة لعلم الطبيعة البشرية . وحين استعملوا صفة « الطبيعي » فقد كانوا يفكرون حتماً بالنظام المنسجم العقلي القائم على قوانين إلهية ، الذي عممه نيوتن . وقد استعملوا الطريقة الاستنتاجية ووحدوا بين ما هو طبيعي وما هو عقلي . وابتدأوا من بديهيات بدت لهم « طبيعية » وعقلية . أي أن ما اعتبروه معقولاً ونافعاً من الناحية الاجتماعية للطبقة المتوسطة ، بدا لهم كأنما الله قد خطه بالضرورة في نظامه الذي يتضمن قوانين الكون الطبيعية . وعلى ذلك ظهروا كأنما يحملون خالق العالم مطاليبهم السياسية الخاصة . ولا نجد قبل بنثام والنفعيين ، مفكرين يقرون بأن ما

هو نافع اجتماعياً يستطيع الوقوف على قدميه دون مؤازرة إضافية على مستوى إلهي أو طبيعي .

دفاع جون لوك عن الأحرار

نسج لوك على غرار سابقيه فابتدأ مثلهم في « رسالة عن الحكومة المدنية » Treatise on Civil Government ، نشرها عام (١٦٨٩) في حالة الطبيعة ، أي تحليل الطبيعة البشرية كما يمكن أن توجد دون حكومة مدنية . وهكذا سعى أن يحدد الحاجات الطبيعية للانسان التي أدت إلى إقامة حكومة كهذه . وحدد الأشكال التي يجب أن تأخذها لتقدر على إشباع تلك الحاجات . وبكلمة أخرى يتبع لوك هنا الطرق العلمية المقبولة في التحليل والاستنتاج . إن الصورة التي رسمها للطبيعة البشرية ، وبالتالي مفهومه «لحالة الطبيعة » ، تتعارض تمام المعارضة مع صورة هوبز لحالة الطبيعة على أنها « حرب الجميع ضد الجميع » ، وذلك لأنه لم يكن يسعى إلى تسويغ الحكم الاستبدادي كما فعل هوبز . فدوافعه وتحليله قريبا الشبه بغروسيوس والثوزيوس . وكان يقول بأن حالة الطبيعة ربما تكون قد وجدت في الماضي ، وأنها قائمة في الحاضر فيما يتعلق ببعض العلائق . فهي سابقة للسياسة . ولكنها ، خلافاً لما قال هوبز ، غير سابقة للاجتماع . إنها العلاقة القائمة بين جميع الأفراد الذين لا يعلو عليهم حاكم سياسي مشترك . وقد اعتقد لوك في إمكان قيام حياة منسقة طيبة في مثل هذه الظروف ، قال :

« لكي نفهم القوة السياسية فهماً صحيحاً ، ونستنتجها من أصلها ، يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي يوجد عليها جميع الأفراد ، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم ، والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم ضمن قيود قانون الطبيعة ، دون أن يستأذنوا إنساناً أو يعتمدوا على إرادته . وهي أيضاً حالة مساواة ، حيث السلطة والتشريع متقابلان ، لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر ، إذ ليس هنالك حقيقة أكثر

بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى نفس النوع والمرتبة المتمتعة كلها بنفس المنافع التي تمنحها الطبيعة ، وباستخدام نفس الملكات ، يجب أيضاً أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر »[٦] .

« وبالرغم من أن حالة الطبيعة هذه هي حالة حرية ، لكنها ليست حالة استهتار . فلحالة الطبيعة قانون طبيعي يحكمها . وأحكامه ملزمة لكل فرد . ثم إن العقل الذي هو ذلك القانون ، يعلم الجنس البشري بكامله عندما يرجع إليه ، إنه لما كان جميع الناس متساوين ومستقلين فلا يجوز لواحد أن يؤذي الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو أملاكه ... وأن يمتنع جميع الأفراد عن التعدي على حقوق الآخرين ، وعن إيقاع الأذى بعضهم ببعض ، وأن يحافظوا على قانون الطبيعة ، الذي يريد حفظ الجنس البشري وسلامته ، وتنفيذ قانون الطبيعة في تلك الحالة منوط بكل إنسان ، حيث لكل فرد الحق في معاقبة من يخرج على ذلك القانون معاقبة تحول دون مخالفته »[٧].

إن مضمون قانون الطبيعة هذا ، هو لائحة الحقوق المعروفة التي كانت تطلبها الطبقة المتوسطة . « للانسان ... بطبيعته ، السلطة لحماية ملكيته – أي حياته وحريته وأرضه ضد محاولات اعتداء الآخرين وأذاهم »[٨]. ويعتبر لوك الملكية أهم الحقوق الطبيعية إطلاقاً . وكل ما أنفق الإنسان عليه جهده ، فقد ملكه .

وتختلف حالة الطبيعة هذه عن المجتمع المدني بعامل واحد فقط ، ففي حالة الطبيعة ، لا توجد مؤسسة مشتركة من أجل تأويل قانون الطبيعة وتنفيذه بينما توجد مثل هذه المؤسسة في المجتمع المدني . والحالة الطبيعية قائمة بالفعل فيما بين الدول المستقلة ذات السيادة ، وفي بعض الظروف المعينة ، كأن يلتقي مثلاً سويسري وفرنسي في غابات أمريكا . ومن الواضح الآن أنه إذا عاش الأفراد حقاً في حالة كهذه فلا بدّ أن تنشأ فوضى كبيرة عندما يمارس كل فرد حقه الطبيعي فيعاقب الاعتداءات التي تقع على حقوقه الطبيعية الأخرى . فبديهي إذن أن يفكر الأفراد أن يجتمعوا فيما بينهم

لإقامة سلطة مشتركة لتأويل قانون الطبيعة وضمان حقوق كل فرد . وهذا الاجتماع والاتفاق هو « العقد الاجتماعي » .

« لما كان جميع الأفراد بطبيعتهم أحراراً متساوين ومستقلين ، فلا يمكن إخراج أحد من أرضه وإخضاعه لسلطة رجل آخر دون رضاه ، ويحصل الرضا باتفاقه مع غيره للانضمام والاتحاد في مجتمع واحد ، من أجل راحتهم وطمأنينتهم وإيجاد حياة سليمة بين بعضهم البعض ، يتمتعون آمنين بممتلكاتهم وينعمون بأمن يزيد عما يتيسر من الأمن لمن لا يشاركونهم في هذا المجتمع ... وعندما يتفق أي عدد من الأفراد على هذا الشكل لإقامة بيئة واحدة أو حكومة ، فإنهم يتحدثون ويؤلفون جسماً سياسياً واحداً ، حيث للأكثرية الحق في أن تتصرف وتشمل الآخرين » [٩] .

وعلى ذلك فإن العقد الاجتماعي يتضمن إخضاع حق الفرد في حماية ملكيته إلى تقرير الأكثرية . وهو يتنازل عن هذا الحق وحده ليضمن حقوقه الأخرى . وهو يوافق أن يتقيد بقرار الأكثرية في هذه المسألة دون سواها ، ويوافق أيضاً أن يساهم بقوته عند الحاجة من أجل تنفيذ قرارات السلطة السياسية التي يخضع لها . ويميل لوك إلى الاعتقاد أن هذا العقد حادث تاريخي قد وقع بالفعل ، مخالفاً بذلك هوبز والمتأخرين من المفكرين ، وكان في ذلك يفكر في تلك العقود التي تأسست بموجبها المستعمرات الأمريكية ، وحكم وليام الثالث في إنجلترا . أما فيما يختص بالفرد ، فإنه بمجرد بقائه في جمع ، أو حيازته للملك يقبل ضمنياً بنود هذا الاتفاق . ولوك كجميع نظريي القرن الثامن عشر ، كان قليل الاهتمام في نشأة الحكومات وطرق قيامها ، وعظيم الاهتمام بإمكان وجود المسوغات لكون الحكومات على ما هي عليه . وقد اعتقد أن نظريته تتضمن مثل هذا التسويغ . ولكنها حددت بعناية الوظائف الخاصة لكل سلطة حكومية ، وكان فيها قياس يمكن من الحكم عندما تجاوز تلك الحكومة هدفها الصحيح ، عندما يحصل مثل هذا التجاوز .

« وإذن فالغاية الكبرى الرئيسية من اتحاد الناس بعضهم مع بعض لتشكيل دول ، ووضع أنفسهم تحت سلطة الحكومة هي المحافظة على ما يمتلكون. إن حالة الطبيعة تعوزها أمور كثيرة لتحقيق هذه الغاية ؛ ينقصها أولاً قانون ثابت أكيد معروف يقبله الجميع ويوافقون على أن يكون مقياس الخطأ والصواب والقياس المشترك للبت في جميع المجادلات التي تنشأ بينهم ... ثانياً ينقصها قاض معروف حيادي للبت في جميع الخلافات وفقاً للقانون القائم. ثالثاً ينقصها في الغالب سلطة الحكم العادي وتأييده وتنفيذه ... ينشأ عن ذلك أن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية ، لا يمكن أن يعترض فيها قط تجاوز الصالح العام ، ولكنها مضطرة أن تحافظ على ملكية كل فرد ، بإيجاد الوسائل التي تسد نواحي النقص الثلاث المشار إليها ، التي تجعل حالة الطبيعة غير مضمونة وغير سهلة. وعلى ذلك فإن كل من كانت بيده السلطة التشريعية أو السلطة العليا لأية دولة ، كان لزاماً عليه أن يحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة المعلنة للشعب والمعروفة منه .. وكل ذلك يجب ألا يوجه لأية غاية أخرى سوى سلام الشعب وأمنه وخيره العام »[١٠].

والحق أن السلطة المدنية لا يمكن أن تذهب إلى أبعد من المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد.

ويقودنا هذا مباشرة إلى نظرية لوك الرئيسية : حين تتجاوز الحكومة في بعض الظروف عن هذه الحقوق وتخفق في تأمينها ، تصبح الثورة مبررة طبيعياً وعقلياً. ولا يمكن لأية حكومة أن تكون أكثر من ممثلة للمجتمع الذي يظل بدوره المصدر النهائي لكل سلطة مدنية.

« يحتفظ المجتمع دائماً وأبداً بسلطة عليا لإنقاذ نفسه من الدسائس التي يحوكها أي كان ، حتى المتشرعون إذا بلغ بهم الحمق والجنون أن يرسموا وينفذوا الخطط ضد حريات رعاياهم وممتلكاتهم »[١١].

« حيثما ينتهي القانون يبتدىء الطغيان ، وذلك عندما يتجاوز القانون

إنسانا ليؤذي إنساناً آخر . ومن كان صاحب سلطة وتجاوز الصلاحيات التي أعطيت إليه بموجب القانون ، واستخدم ما تحت إمرته من القوة للتعدي على أحد الرعايا بما يتنافى مع القانون ، لا يبقى حاكماً ، وبما أنه في هذه الحالة يحكم بدون صلاحية ، فتجوز معارضته ، كما تجوز معارضة كل إنسان آخر يتجاوز حق غيره بالقوة[١٢] . وإذن ففي أي وقت تتجاوز السلطة التشريعية هذا المبدأ الأساسي من مبادىء المجتمع ، وتحاول بدافع من الطمع أو الخوف أو الحق أو الفساد ، أن تغتصب لنفسها ، أو أن تضع في أيدي أي إنسان آخر سلطة مطلقة على حياة الشعب وحرياته وأملاكه ، فإنها بخرقها الأمانة على هذا الشكل ، تخسر السلطة التي وضعها الشعب بين أيديها لكي تستخدمها لأغراض مباينة تماماً لهذه الأغراض ، وتعود السلطة إلى الشعب الذي يحق له استرجاع حريته الأساسية ، وإقامة سلطة تشريعية جديدة (كما يرى ملائماً) ، تضمن سلامه وأمنه ، وهي الغاية التي جعلت الأفراد يكونون المجتمع »[١٣] .

ولا يوضح لوك الطريقة التي يجب أن تحل بها حكومة استبدادية . فهو مهتم بتسويغ ثورة الأحرار التي شبت عام ١٦٨٩ أكثر بكثير من تمهيد الطريق لثورات جديدة ضد تحكم طبقة الملاكين . وجل ما يقوله هو أن « الشعب » يمتلك الحق في « مناشدة السماء » ويبدو واثقاً في أن الشعب لن يقاوم الحكومة إلا في وجه أعظم حدود الاستفزاز .

من الواضح أن لوك كسائر نظريي القرن الثامن عشر ، ينحصر اهتمامه أولاً في رسم الحدود لسلطة الحكومة على أرواح الناس وممتلكاتهم . فعلى الحكومة أن تتقيد بالقوانين الطبيعية التي تضمن الحرية والأمن . وهو من هذه الناحية يسوغ الكفاح الطويل الذي قام به الشعب الإنجليزي بقيادة الطبقة المتوسطة ، ضد آل ستوارت . وهو يختلف عن مناصري الحكم المطلق في فرنسا ، لا حول هدف الحكومة ، ولكن في أنه يتخوف من تجاوز الملك لسلطته أكثر مما يتخوف من تجاوز الطبقة الفقيرة لحقوقها . ومن هنا

كانت أدلته في تأييد الدستور البريطاني ، تشدد على الزواجر المفروضة على السلطة الحكومية أكثر مما تتحدث عن السلطات التي يجب أن يمنحها ملك مستنير ليستطيع فرض الإصلاحات المرغوبة . وهذا الاختلاف في الموقف هو أصدق مثل لاختلاف حاجات الطبقة المتوسطة في إنجلترا عما كانت عليه حاجات هذه الطبقة في أوروبا . وذلك لأن التنظيم التقليدي ، والامتيازات الرهبانية استمرت في أوروبا لمدة أطول . وهو يشدد على المنافع الناجمة من فصل السلطة التشريعية – التي يجب أن تتجسم في ممثلي الشعب – عن السلطة التنفيذية . فإذا كانت هذه السلطة الأخيرة هي التي تضع القوانين أيضاً فقد يكون بوسعها أن تعفي ذاتها من واجب إطاعة القوانين التي تسنها وأن تكيف القانون في وضعه وتنفيذه ، بما يلائم رغباتها الخاصة . وينشأ لها بالتالي مصلحة متميزة عن باقي المجتمع . وإذن فالسلطتان متمايزتان « في جميع الملكيات المعتدلة والحكومات الحسنة التشكيل »[١٤] . وكان أتباع الحكم المطلق يأملون أن يحققوا نفس الغاية بالفصل بين الملك والسلطة القضائية .

هذه الخطة للحد من طغيان الحكومات توسع بها مونتيسكيو الذي كان يشترك في الخشية من الطاغية المستبد والغوغاء على حد سواء . فرسم جهازاً معقداً من شأنه أن يمنع الحكومة من أن تعمل أي شيء تقريباً ، وذلك لخوفه من أن تفعل أمراً سيئاً . وفي فصل مشهور له حلل فيه الدستور البريطاني أخطأ فعلاً في تصور مجرى التطور الدستوري ، ذلك التطور الذي انتهى بإعطاء السلطة المطلقة تقريباً إلى المجلس النيابي ، ولكنه وضع أيضاً نظرية فصل السلطات ، ووسائل التوازن بينها وطرق مراقبتها لبعضها البعض ، وهي أمور أخذ بها واضعو الدستور الأمريكي . ففي كل دولة سلطات ثلاث هي التنفيذية والتشريعية والقضائية . أما الصعوبة في إنشاء حكومة تحافظ على حقوق الأفراد فناجمة عن الحاجة إلى وضع هذه السلطات في أيد مختلفة بحيث تستطيع مراقبة بعضها البعض وبحيث ينشأ التوازن بين ثلاثتها جميعاً .

ويتضمن الدستور الإنجليزي وحده تبايناً بين السلطة التنفيذية والسلطتين التشريعية والقضائية . فالملك ومجلس اللوردات ومجلس العموم والمحاكم المختلفة بما فيها من محلفين من المواطنين ــ لكل من هؤلاء سلطة كافية لمنع الآخرين من تخطي حدود حريات الشعب .

نظرية الدستور الأمريكي

كانت مبادىء لوك هذه ، ومشروعات مونتيسكيو ، منتشرة بصفة خاصة بين الأمريكيين المهاجرين . فقد كان هؤلاء يجدون في الشكل المصطنع في تشكيل حكوماتهم التي قامت إما على أسس تعاقدية أو تجمعية ، أمثلة ممتازة للعقود الاجتماعية . فقد حصرت حكوماتهم سلطانها بصورة عامة ضمن النطاق الذي اعتبره لوك الدائرة الخاصة للسلطة المدنية . وكانوا فوق ذلك كله معتادين تماماً ، تحت شروط حياة الرواد التي عاشوها ، على قدر كبير من الحرية الفعلية ، ومن عدم تدخل الغير . لذلك وبصورة بديهية بدت لهم مثل هذه الحكومة طبيعية عقلية وإلهية . وعندما فرض الاتجاه الميركانتيلي في التجارة بعد طرد الفرنسيين قيوداً حدّت حريتهم الاقتصادية ، فإنهم وجدوا أنفسهم يجابهون حكومة بدت وكأنها عازمة على تقييد حقوقهم الطبيعية والتقليدية . عند ذلك برزت جميع القوى المتنوعة التي أدت إلى نشوء الاختلاف القومي بين أمريكا والوطن الأم (الأصلي) بقيادة المصالح التجارية التي تجشمت أكبر الخسائر من جراء سياسة المحافظين . وإذن فالأدلة التي سوغت ثورة قام بها الإنجليز ، يمكن أن تدعم ثورة أخرى . وعلى ذلك استند « وطنيو » عهد الثورة الأمريكية بصورة طبيعية على أفكار لوك المقبولة ، لتسويغ إجراءاتهم المتتابعة ضد الحكومة الإنجليزية التي كانت تتدخل في أمورهم فتشوشها ، وحين شرع جفرسون بكتابة إعلان الاستقلال لم يكن عليه إلا أن يسطر الأفكار التي كان يأخذ بها جميع المفكرين . قال :

«لم أعتمد على كتاب أو نشرة أثناء كتابته (أي إعلان الاستقلال) ولم أعتبر بأن من مهمتي اختراع أفكار جديدة برمتها، أو ابتداع شعور لم يعبر عنه قط من قبل... ولا أن أجد مبادىء جديدة، أو أن أبتدع حججاً جديدة، لم يقل بها أناس من قبل على الإطلاق. بل أن أضع أمام الجنس البشري المضمون العام للموضوع، بألفاظ واضحة ثابتة بحيث تحظى بموافقته... لقد كان يقصد منه أن يكون تعبيراً عن العقل الأمريكي... فكل قوته تعتمد إذن على العواطف المنسجمة التي كانت سائدة في حينه، سواء أجرى التعبير عنها بالأحاديث أو بالرسائل أو بالمقالات المنشورة، أو في الكتب الأولية عن الحقوق العامة، ككتب أرسطو وشيشرون ولوك وسدني... الخ» [١٥].

وهكذا كان هذا الإعلان دعوة جديدة إلى حق الثورة الذي دافع عنه لوك بحماسة فائقة وعلى نفس الأسس التي ساقها لوك في أدلته.

وكان آباء الثورة متفقين جميعاً على غاية الحكومة كما وضعها جون هانكوك John Hancock «ان أمن الأفراد وأملاك المحكومين هي بصورة بديهية غاية كل حكومة مدنية وهدفها، حتى إن محاولة إقامة دليل منطقي عليها يشبه إشعال الفتائل في وضح النهار لمساعدة الشمس في إضاءة العالم» [١٦]. وكانت جهودهم النظرية والعملية متجهة كلها للحد من سلطان الحكومة التي تذهب إلى أبعد من هذه الحدود. ومن هنا كان دافعهم الرئيسي الخوف مما قد تقوم به سلطة مثل هذه السلطة. فكان طبيعياً أن يحبذوا الاتجاه إلى إبطال المركزية – وإلى إضعاف السلطة التنفيذية التي أعقبت معاهدة ١٧٨٣. لكن الأفكار الملائمة لتسويغ ثورة معينة لا تؤدي دائماً إلى بقاء حكومة لها من القوة ما يمكنها من تأمين الحرية والملكية. وعقب دور الثورة رد فعل فانتشرت الدعوة إلى مبادىء تقرب من مبادىء الدعاة الفرنسيين القائلين بإقامة حكومة «قوية». فجفرسون واضع إعلان الاستقلال، صادف أن كان غائباً حين وضع المحامون البعيدو النظر، ورجال الأعمال وأصحاب

الأملاك الكبيرة نصوص الدستور . وكان هؤلاء أقل خشية من استبداد حاكم ، وأكثر خشية من استبداد الغوغاء . وانصرف همهم الأول إلى ضمان حقوق أصحاب الأملاك الخاصة ضد أكثرية الشعب . فكان هاملتون وماديسون وجون آدمز يمثلون حقوق الطبقات التجارية والملاكين . وقد كان أمثال هؤلاء هم الذين كتبوا الدستور وأمنوا الموافقة عليه . وكانت مهمتهم الصعبة إيجاد جهاز للحكم يستطيع أن يفرض رقابة شعبية ضد سلطة مدنية ممعنة في القوة ، وقادر في الوقت نفسه على أن يحمي الحقوق الفردية ضد الشعب . وقد نجحوا نجاحاً بيناً في مثل هذه المحاولة . وساعدهم في ذلك عدم وجود حقوق الانتخاب الديمقراطية في الدول الأمريكية الفردية . فذهب فرانكلن مثلاً إلى « أن السماح لمن لا يملكون أرضاً بانتخاب المتشرعين إنما هو عمل غير ملائم »[١٧] . وذهب هاملتون إلى أن الذين لا أملاك لهم لا يمكن اعتبارهم ذوي إرادة مستقلة . ولم ينل نصف الذكور البالغين من السكان ، في أي من دساتير الدول الأمريكية الجديدة حتى حق الانتخاب . وكان يشترط فيمن يتسلم وظيفة حكومية أن تكون له أملاك واسعة من الأرض : فالحاكم في ماساشوستس مثلاً كان يفترض فيه أن يمتلك أرضاً تساوي ألف جنيه استرليني . وفي ميريلاند خمسة آلاف ، وفي جنوبي كارولاينا عشرة آلاف . وعلاوة على ذلك فقد اشترطت كل دولة ما عدا نيويورك ورودايلاند شروطاً دينية في المواطن الذي يستطيع تسلم وظيفة حكومية . إن كثيراً من الأفكار التي نعتبرها اليوم أفكاراً ديمقراطية ، لم يبشر بها على مستوى واسع ، ولم توضع موضع التنفيذ ، في عهد الثورة وكانت أقل خطورة في عهد الدستور . لقد اعتقد جميع آباء الثورة تقريباً بما سموه « الأرستقراطية الطبيعية » . وكانت مشكلة الحكم في نظرهم هي في تأمين وجود هذه الأرستقراطية على رأس الحكم .

وأما الاتفاقية الدستورية فإن الناحية البارزة فيها كانت الاهتمام بإيجاد ضمانات للحد من الإسراف في الديمقراطية لا سيما عندما كانت تهدد

مصالح أصحاب الأملاك. فقد أكد جيري Gerry إن « الشرور التي نعانيها ناشئة عن الإفراط في الديمقراطية » واعترف أنه «كان مسرفاً في اتجاهه الجمهوري حتى الآن، وهو وإن كان لا يزال جمهورياً لكنه تعلم بالتجربة خطر الروح التهديمية »[18]. وقال راندولف Randolph إن أساس الاستياء بين أصحاب المصالح التجارية والملاكين هو في « فوران الديمقراطية وحمقها »[19]. لكن أقوى تعبير عن النظرية الاجتماعية المحافظة التي بني الدستور عليها موجودة في كتاب « الاتحادي » The Federalist وهو الدفاع الرسمي عن الدستور وفي كتابات جون آدمز John Adams.

يقبل « الاتحادي » المبادىء الأساسية التي يقول بها لوك بالرغم من تشديده على أن الحاجة لكبح أهواء الناس هي التي تجعل الحكومة المدنية أمراً ضرورياً، فيتفق بذلك مع هوبز في خوفه من الطبيعة البشرية التي لا تخضع لأية رقابة. وغاية الكتاب بكاملها أن يحظى بموافقة أناس كانوا لا يزالون يخافون الحكومة القوية وذلك بتبيان ما يشتمله الدستور من الكثير من وسائل الرقابة وحفظ التوازن التي تمنع الحكومة الاتحادية من تجاوز الحريات الطبيعية للناس. وأن يقنعهم في الوقت ذاته بضرورة تأليف « اتحاد أكثر كمالاً » من شأنه أن يمنع الطغيان الشعبي و « الفوضى » إذ أن كلا منهما يشكل خطراً على حقوق الملكية. وقد وضع الدستور بحيث يكفل أنه لن يكون بوسع الحكومة أن تفعل شيئاً أكثر من تأمين مثل هذه الحقوق، وأن يكون لها في الوقت ذاته الصلاحية الكافية لتنفيذ هذا الواجب الضيق المحدود. ويدافع دفاعاً شديداً عن ضرورة إيجاد سلطة تنفيذية قوية تحد من السلطة التشريعية وتحافظ على القانون والنظام. وفوق ذلك كله يجب الاحتراس من سلطة تشريعية كلية القوة. إذ كما قال جفرسون عن هيئة حكومة فيرجينيا التشريعية، « لا شك أن ١٧٣ مستبداً يساوون مستبداً واحداً في الظلم »[20]. ولكن بإيجاد نظام المجلسين وإعطاء حق الرفض للرئيس وبالسلطات التي تحتفظ بها كل دولة من الدول، واستقلال المحكمة

العليا ، فإن الأهواء الشعبية للرياسة في المجلس ، تصبح عاجزة عن مهاجمة الحقوق الطبيعية . كما أن المدة الطويلة للرياسة ولمجلس الشيوخ وانتخاب هذا المجلس عن طريق غير مباشر تضمن التأخير والتفكير الفائق بأية إجراءات جذرية قد تتخذ . وقد تأمل الاتحادي أن يتمكن بمثل هذه الوسائل من ضمان حقوق الملكية ومن المهم أن نلاحظ أنه يهاجم بشدة فكرة وضع أية لائحة بالحريات الشخصية والمدنية ويصفها بأنها ليست ضرورية وأنها خطرة . وأما لائحة الحقوق فقد أضيفت بالطبع إلى الدستور عندما أصرت على ذلك بعض الدول المترددة وذلك لإغرائها على تصديقه .

ويظهر هذا الخوف من التدخل الشعبي بشكل أقوى في نظريات جون آدمز الارستقراطية ، زعيم الحزب الاتحادي الذي كان في أساسه ممثلاً لمصالح التجار والملاكين . قال : « لو رجعنا إلى أية صفحة من صفحات التاريخ لوجدنا الأدلة الواضحة على أن الشعب حين يترك دون زاجر أو رادع يصبح ظالماً مستبداً وحشياً بربرياً قاسياً كأي ملك أو مجلس شيوخ يمتلك سلطة لا حد لها ، فالأكثرية اغتصبت منذ القدم ودون استثناء حقوق الأقلية ... وجميع المشروعات الحكومية التي تقوم على الافتراض بأن الشعب ، إذا ما امتلك السلطة المطلقة يكون متيقظاً ، حكيماً ، فاضلاً وثابتاً ، هي مشروعات مخادعة ومبنية على الوهم »[٢١] .

وإذن فمثل هذه الغوغاء يجب ألا تحكم . وإنما يجب أن تعطى مقاليد الحكم إلى « الارستقراطية الطبيعية المكونة من الحكماء والأغنياء والصالحين » . ويستفظع آدمز فكرة المساواة بين الناس . فكل مجتمع يتضمن مثل هذه الأرستقراطية المكونة من ذوي المحتد الطيب والمتميزة بوضوح عن « الجمهور البسيط من العمال والفلاحين ، والآليين ، والباعة ، وهم الذين يقومون على العموم بحرفهم وصناعاتهم دون أية معرفة بالفنون الحرة أو العلوم أو أي شيء آخر خارج أعمالهم وما يسعون وراءه »[٢٢] . أما العلامات المميزة لهذه الأرستقراطية فهي أنها مثقفة ، متحدرة من أصل طيب وغنية .

ومن الطبيعي أن يعارض آدمز فكرة التناوب في مدة الرياسة ، وقال بضرورة تسلمها طيلة الحياة ، بل نادى بالملكية الوراثية : « إن حاكماً وراثياً ينتخب مرة واحدة قد يفضل تكرر الانتخابات من قبل الممثلين الذين تتكون منهم السلطة التشريعية »[٢٣] .

ولم يكن لآدمز أية اعتراضات على تطبيق النظام البريطاني في أمريكا . ومع ذلك فقد قبل الدستور باعتبار أنه يتضمن أهم مبادئه . وكان مغتبطاً كل الغبطة بما احتواه من وسائل المراقبة والتوازن ، وقد اعتبر تلك الوسائل كافية لضمان الحقوق الفردية ضد جميع التعديات الممكنة . وكان في كل ما كتب يستهدف نفس الغاية الأساسية التي يستهدفها لوك ومونتيسكيو ، وهي حماية حرية الطبقة المتوسطة المثرية بالتصرف ، في وجه الملكية المطلقة والديمقراطية على السواء . وكتب عام ١٨٢٥ : « إن المبدأ الأساسي في عقيدتي السياسية هي أن الاستبداد ، والسيادة التي لا حد لها ، والسلطة المطلقة ، هي ذاتها سواء أكانت أكثرية في مجلس شعبي ، أو مجلس ارستقراطي ، أو حكم أقلية مستبدة ، أو إمبراطور مفرد »[٢٤] . وبعبارة أخرى فإنه كان في حقيقة الأمر ممثلاً محافظاً لمجمل تلك النظرية السياسية التي كانت الطبقة المتوسطة في القرن الثامن عشر ترتاح إليها غاية الارتياح لأنها وعدت بالحرية الاقتصادية إلى جانب ضمان الملكية ، وهي النظرية التي دعوناها النظرية الدستورية المبنية على الحقوق الطبيعية .

الديمقراطية على أساس الحقوق الطبيعية – روسو

ولكن ، كان من المستطاع أن تجعل مقدمات لوك أساساً لنظرية ديمقراطية أكثر تطرفاً . وقد قيض لهذه النظرية أن تظفر في القرن التاسع عشر . فالديمقراطية التي نعرفها اليوم ، ليست إنتاجاً إنجليزياً وإنما نشأت في فرنسا ، واعتنقها في أمريكا حزب جفرسون وجاكسون الشعبي . ولم تصبح نافذة في إنجلترا إلا في أواخر القرن التاسع عشر ، بعد كفاح طويل

قامت به الطبقة العامة وهددت بالثورة عدة مرات . وعلينا أن نبحث الآن القالب النظامي الذي أعطاها روسو لها وتطورها في أمريكا . وروسو من أغرب وجوه التاريخ التي اكتسبت نفوذاً شعبياً واسعاً . فلقد عاش في عصر العقل . ولكنه لم يكن من ذلك العصر أبداً . وكانت كل حياته قائمة على الشعور أكثر منها على الفكر . وكان ، كمعاصريه ، قليل الاعتناء بالحوادث . لكنه أخفق أيضاً في الأخذ بإيمان عصره بالمنطق والعقل . فلم ير الأشياء قط كما هي بالمعنى العادي . فكل كتبه وحياته ذاتها كما روى قصتها في « الاعترافات Confessions » أصبحت بالضرورة أقرب إلى الرواية ، ومع أنه لم يكن مثقفاً ، فقد وضع في التربية كتاباً أصبح فيما بعد من أكثر الكتب تأثيراً في هذا الحقل وهو إميل Emile . ومع أنه كان يكره الناس والمجتمع فقد هز الناس بعنف لم يتوصل إلى مثله سوى نفر قليل غيره وأصبح أسد المجتمع . ومع أنه كان عاجزاً عن القيام بأية واجبات اجتماعية ، فقد وضع أعنف كتاب في تحديد الواجب السياسي الإسمي ، وهو العقد الاجتماعي Le Contrat Social . ومع أنه كان يكره التطور وتطبيق العقل في سبيل التقدم ، فربما يكون قد ساهم أكثر من أي من معاصريه في تقدم المجتمع .

ومع ذلك فإن حساسية روسو ذاتها ، وشدة مشاعره ، خلفتا لديه وعياً خاصاً بأهمية أفكاره وقوتها — تلك الأفكار التي اعتبرها أبناء عصره أفكاراً مجردة . وبعد أن بنى لنفسه شهرة كمفكر اجتماعي ، وأثر نشره كتاباً محيراً ظاهره التناقض ، أنكر فيه إمكان التقدم الأخلاقي ، أخذ على عاتقه حين بلغ الأربعين من سنه أن يقوم بدراسة جدية لنظريات متقدميه . وبما أنه لم يكن مقيداً باهتمامات عصره ومنطقه ، فقد استطاع أن يدرك بوضوح بعض المبادىء العظيمة التي عمي عنها معاصروه . وبعد عشر سنوات نشر عام ١٧٦٢ كتابين اعتبرا مساهمته الرئيسية في علم المجتمع وهما كتاب إميل الذي يعالج فيه التربية ، وكتاب العقد الاجتماعي الذي

يعالج فيه الحكومة . لكن هذين الكتابين كانا متأثرين في فن الدعاية أكثر منهما أبحاثاً علمية منظمة . فقد قبلا المفاهيم والأفكار الشائعة في العلم السياسي والاجتماعي في القرن الثامن عشر . لكنهما قطعا الصلة بالممهدات التاريخية التي سبقت هذه الأفكار ، وبعلم الطبيعة البشرية اللذين بنيا عليهما . أما ناحية الأصالة والإبداع في روسو — وكان له من قوة التأثير العظيمة ما حدد ناحية الإبداع — فهي ترجع إلى تعبيره عن مشاعر عصره وإلى مزجه تلك المشاعر بالأفكار المقبولة . وإذا كان مفهومه للطبيعة البشرية، القائم إلى حد بعيد على حساسيته المرضية ومزاجه العاطفي، مفهوماً خاطئاً إلى حد مريع ، فإن نقصه يرجع إلى تشديده على مظاهر الطبيعة البشرية التي أهملها عصر العقل؛ وان مزج أفكار عصر التنوير مع عواطف روسو كان موفقاً توفيقاً عجيباً بحيث نال انتشاراً واسعاً . وهكذا حيث أقام الآخرون الدليل على ديانة الطبيعة ، فقد آمن بها روسو فعلاً . وحيث افترض الآخرون الحرية والمساواة فقد اعتقد هو حقاً بوضعهما موضع التنفيذ . وعليه فبالرغم مما في خلقه من نواح كريهة مرضية ، ليس بوسعنا إلا أن نعتقد كما اعتقد معاصروه ، أن في أعماقه شيئاً من المعدن الصافي النقي ، شيئاً جعل الكثيرين يعجبون به إعجاباً شديداً ويتساهلون كثيراً إزاء جميع مواطن ضعفه . فقد كان مخلصاً وكان صادقاً . ووسط جو بلغ فيه البحث بالمعتقدات التقليدية والمتطلبات الجديدة معاً حد الرياء العقلي واصطبغ بعدم الحقيقة والتصنع ، والسخرية وعدم الإخلاص الفكري ، فقد جاء روسو بأمر : أمر جديد ، أمر كان الناس بحاجة إليه ، أمر عنيف قوي أصبح علماً مشتعلاً لثورة خالصة .

كانت مشكلة روسو سهلة بسيطة . فالإنسان صالح . أحس ذلك في غيره كما أحسه في نفسه . ومع ذلك فالناس أشرار والمجتمع سيء . أخبره بذلك كبرياؤه وعجزه أن يأتلف مع الآخرين . لماذا ؟ ما الذي يمكن أن يقام به لإصلاح هذا الوضع ؟ أحس روسو أنه يعرف الجواب . فالناس

في أعماق نفوسهم صالحون . أي كان بالإمكان أن يكونوا صالحين . وما زال بوسعهم أن يصبحوا أفضل بكثير مما هم عليه . فلماذا إذاً لا يحققون إمكانياتهم الصحيحة ؟ لأن تربيتهم شر كلها . ومحيطهم الاجتماعي شر بكامله . فلو أعطيتهم تربية جديدة ومحيطاً جديداً لانقلبوا بصورة طبيعية إلى شيء يثير المحبة ويستفز الإعجاب . وإذن ففن التربية يجب أن يحقق القابليات الطبيعية في الأفراد . وعلى الفكر البشري أن يتناول غرائزهم الطبيعية وينميها بشكل سليم . تلك هي رسالة روسو ببساطتها ولقد أنفق ما تبقى من حياته محاولاً أن يعمم أفكار القرن الثامن عشر باعتبارها الوسائل الناجعة لتحقيق مثل هذا التطور . ولقد أصبح رجل جيله البارز ، لأنه قدم خطة واضحة من أجل تحقيق الحرية التي طالما رغبت فيها الطبقة المتوسطة ، أولاً في الفرد بوساطة التربية ، وثانياً في الدولة بوساطة حكومة صحيحة منظمة .

ويتناول العقد الاجتماعي مشكلة إدراك هذه الحرية عن طريق الحكومة السياسية على أنها المشكلة الرئيسية . لكن روسو عنى « بالحرية » شيئاً يختلف عما عناه المفكرون السابقون إذ كانت بحسب نظريته أقرب بكثير إلى ما رغبت به الطبقة المتوسطة بالواقع . ولم يكن مستعداً ، سواء بمزاجه أو بحياته التي لا تعرف المسئولية ، أن يحدد الحرية كما حددها أصحاب النظرية المطلقة ، ومونتيسكيو ، أي على أنها الخضوع للقانون الكامل . وقد شدد ، كما شدد هلفيثيوس وأتباعه ، أنها يجب أن تأخذ أيضاً بعين الاعتبار رغائب الأفراد الواقعية . ومع ذلك كان يكفي القليل من التفكير لإدراك أن مثل هذه الحرية المطلقة التي تبيح للانسان أن يعمل ما يريد مستحيلة التحقيق في المجتمع ، ومن هنا تعريفه الشهير للحرية بأنها « الاطاعة للقانون » . ولكنه القانون الذي يقبله الفرد بحرية لنفسه .

وقد كان يأمل من هذه الطريقة أن يمزج العنصرين الضروريين لأي مجتمع منتظم : الحرية لأن يفعل الفرد ما يريد ، والقانون الذي يخلق الرفاه

الاجتماعي « إن مجرد دافع الشهوة هو العبودية. بينما الخضوع لقانون نلزم أنفسنا به هو الحرية »[٢٥]. وهو في شرحه للحكومة المثلى التي يسود فيها مثل هذا القانون اتجه بصورة طبيعية إلى التقاليد الجمهورية ونظريات « المدينة – الدولة » التي سادت موطنه، مدينة جنيفا، التي كان يفتخر دائماً أنه من مواطنيها.

أما في حالة الطبيعة – وهي مفهوم لم يعتبره روسو ضرورياً بأي معنى تاريخي واقعي، وإنما زينه خياله بحيث أصبح شيئاً مثالياً رومانطيكياً – فالإنسان يتمتع بحرية كاملة لا قانون فيها ولا شروط للحياة الاجتماعية الصالحة. إن البيئة التي تجمع الأمرين يجب أن ترتكز على مبدأ العقد الاجتماعي. أي أن جميع الأفراد يجب أن يوافقوا ولو بصورة ضمنية على أن تحكم الأكثرية. فإذا ما قبلوا بذلك مرة وجب أن يتقيدوا بإرادة تلك الأكثرية حين تأمر أشياء هي في الواقع لمصلحة جميع الأعضاء. وهكذا ينساق روسو لأن يضع تمييزاً هاماً بين ما يسميه « إرادة الكل ». أي ما يتقرر بنتيجة أي انتخاب ديمقراطي حقيقي، و « الإرادة العامة » التي ليست إرادة معبراً عنها على الإطلاق، وإنما تحدد كمثل أعلى: أي ما هو بالحقيقة أفضل شيء لكل عضو من أعضاء المجتمع. والإرادة العامة بتحديدها تستهدف دائماً تحقيق حياة اجتماعية صالحة. فإذا لم تفعل ذلك خرجت عن كونها إرادة عامة. وأما إرادة الكل من جهة ثانية، فهي سجل لما تريده الأكثرية في الواقع. فمشكلة الحكومة إذن هي تحقيق الشروط التي تتطابق فيها الإرادة العامة وإرادة الكل. أي الشروط التي تتيح للأكثرية أن تريد عين الإجراءات التي تشكل جوهر ما تريده بالفعل، وما هو أحسن شيء بالنسبة إليها. وعند هذا الحد تتضح فرضية روسو ويدخل إيمانه الديمقراطي في الموضوع. فهو يظن أن أصوات الأكثرية تتطابق في ظروف محددة تحديداً دقيقاً مع ما هو أفضل شيء بالنسبة للشعب.

« عندما يقترح قانون في الجمعية الشعبية فليس ما يطلب من الشعب

تماماً هو الموافقة على القانون المقترح أو رفضه ولكن تبيان ما إذا كان ينسجم مع الإرادة العامة التي هي إرادة الشعب . وعندما يلقي كل فرد بصوته فإنه يدلي برأيه في تلك النقطة . وتعرف الإرادة العامة بتعداد الأصوات . فعندما يسود إذن الرأي المعاكس لرأيي فهذا لا يثبت انني أكثر أو أقل إمعاناً في الخطأ بل إن ما ظننته الإرادة العامة لم يكن كذلك . أما إذا ساد رأيي الخاص فانني أحقق عكس ما تبغيه إرادتي . وفي تلك الحالة لا أكون حراً . وهذا يفترض في الحقيقة أن جميع صفات الإرادة العامة ما زالت كامنة في الأكثرية . وعندما يبطل ذلك لا تعود الحرية ممكنة مهما كان الجانب الذي يقف المرء في صفه »[٢٦] .

وبعبارة أخرى يمكن الاطمئنان إلى أن الأكثرية ، في تصويت ديمقراطي صحيح ، تعرف ما هو أفضل شيء بالنسبة إليها .

ولكن أية ضمانة لدى روسو في أن الأكثرية ستعرف خيرها فعلاً ؟ ومتى يعرف الناس ما هو أفضل شيء بالنسبة إليهم ؟ والجواب أنهم يعرفون ذلك عندما يكونون مثقفين وحكماء . ولذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن جميع مفكري الديمقراطية قد شددوا على الأهمية الأساسية للتعليم فبدون مواطنين أذكياء يصبح حكم الأكثرية ، وبالتالي الأمل في الجمع بين الحرية والقانون ، أمراً محالاً . وقد ذهب روسو إلى أن مثل هذه الحالة السعيدة يمكن أن يتحقق فقط في دولة مدنية يقطنها ناخبون أذكياء كجنيفا . قال :

« أية شروط صعبة يجب أن تتحقق في مثل هذه الحكومة ؟ يجب أن تكون أولاً دولة صغيرة حيث يسهل جمع الشعب وحيث يتيسر لكل مواطن أن يعرف جميع الآخرين . ثانياً بساطة كبيرة في الأخلاق تحول دون تضخم الاعمال التجارية ، ونشوء المشاكل الحادة من وراء ذلك . ويضاف إلى ذلك مساواة واسعة في المراتب والثروة إذ بدونها لا يمكن أن تدوم طويلاً المساواة في الحقوق والسلطة . وأخيراً أقل قدر من الكماليات بل الاستغناء

عنها . لأن الكماليات إما أن تكون نتيجة للثروة ، أو أنها تجعل الثروة أمراً ضرورياً » [٢٧] .

ومما لا ريب فيه أن الحكومة الديمقراطية نجحت بالقدر الذي استطاعت فيه أن تحقق هذه الشروط سواء في أمريكا ، أو سويسرا ، أو نروج ، أو زيلاندة الجديدة . ولا يختار (الأفراد) بحرية أفضل ما يلائمهم إلا عندما يكونون حكماء ولم يكونوا حكماء إلا في مثل هذه الحالة وحدها .

لم يكن أتباع روسو دائماً مخلصين إلى هذا المبدأ الهام . وكان هو نفسه غير مخلص له في كثير مما كتب ، فقد بدأ الافتراض بأن كل انتخاب يستطيع حقاً أن يقرر إرادة جميع الأفراد إذا ما توافر لديهم مقدار كاف من المعرفة ، افتراض في غاية السهولة . وعلى ذلك اتبعت جميع الحكومات روسو في ادعائها حكمة قد تكون عندها أو لا تكون . وفي استخدامها سلطات استبدادية في سبيل إرغام الأقلية على التسليم . ومن الطبيعي أن تدعي أية أكثرية أن لها سلطة السيادة التي هي في الحقيقة من حق الإرادة العامة المثالية وحدها ، فينجم عن ذلك أوخم العواقب . فإذا كانت الأكثرية حقاً تعرف صالح الفرد أكثر مما يعرف هو ، أصبح في استطاعتها إرغامه أن يفعل ما لا يرغب فيه مفترضة أنه كان لا شك سيفعل ذلك الذي فرضته عليه أو أنه على جانب كاف من الحكمة . « ينتج عن ذلك أن الإرادة العامة هي على حق دائماً وتتوخى المصلحة العامة . ولكن لا ينتج عن ذلك أن مناقشات الشعب هي أيضاً دائماً صحيحة . إن إرادتنا هي دائماً من أجل خيرنا . ولكننا لسنا نرى دائماً ما هو ذلك الخير » [٢٨] . وإذن فإذا توصل أي إنسان أو أية فئة من الناس إلى إقناع أنفسهم بأنهم أفضل رأياً من الأكثرية ، لكان بوسعهم استعمال أدلة روسو في دعم حكم استبدادي متسامح . وإن أفعال روبسبيير ونابليون لأمثلة على ما يمكن أن تؤدي هذه النظرية إليه . فكل من استطاع أن يزعم بنجاح أنه يعرف الإرادة العامة يستطيع أن يستبد بمن يخالفه . « وهذا لا يعني سوى أنه سيرغم أن يكون حراً » [٢٩] .

وهكذا فإن تمجيد روسو للأكثرية في الواقع أدى إلى إهمال أية فكرة عن وجود حقوق طبيعية للفرد التي لا يمكن تخطيها . وهي عكس نظرية لوك التي أجاد في التعبير عنها جون آدمز حين قال بأن الأكثرية يجب أن يخشى جانبها قدر ما يخشى أي ملك . فهي تعطي الحكومة الشعبية سلطة فائقة في أن تعمل ما ترغب القيام به ، في حين أن النظرية الإنجليزية حاولت أن تمنع الحكومة من أن تعمل أشياء كثيرة . ولقد شهد القرن التاسع عشر المحاولة للجمع بين هذين المثالين المتضادين . ولما استوجبت الظروف والأحوال نوعاً من العمل تراجع لوك وآدمز أمام روسو . لقد اتفقنا مع مواطن جنيفا « أن كل إنسان يتنازل بوساطة التفاعل الاجتماعي عن قسم من قواه ومصالحه وحريته فقط . ولكن لا بد من الإقرار أيضاً أن صاحب السيادة (الأكثرية) هو وحده الذي يقرر ما هو هام »[٣٠] وهكذا فإن نظرية روسو كما طبقت في الثورة الفرنسية هي التي شكلت الأساس للدولة الجماعية Collectivistic الحديثة .

لكن هذه البذور الاشتراكية المقبلة لم تكن واضحة لأكثر معاصري روسو وكان أكثر ما رأوه من روسو أنه جعل صاحب السيادة ، وجعل الحكومة مجرد أداة تنفيذية غرضها تنفيذ الإرادة الشعبية . وحيث بررت نظرية لوك في الحقوق الطبيعية القيود الدستورية المفروضة على الحكومة ، فإن مفهوم روسو للسيادة الشعبية أيد اللجوء إلى ثورة حقيقية في سبيل توطيد حكم الأكثرية . فكان روسو هو الذي نفخ بوق الثورة :

« ليس تأسيس الحكومة عقداً بل قانوناً ، وان الذين تودع لهم السلطة التنفيذية ليسوا أسياداً للشعب إنما موظفوه . وبوسع الشعب رفعهم أو خلعهم عندما يرغب بذلك والمسألة بالنسبة إليهم ليست مسألة عقد على الإطلاق وإنما هي إطاعة القانون . وهم حين يضطلعون بأعباء الوظائف التي تفرضها الدولة عليهم فإنهم يقومون بواجبهم كمواطنين لا أكثر ، وليس لهم أي

حق في أن يناقشوا الشروط » [٣١].

ديمقراطية جفرسون

استعملت هذه النظرية في فرنسا من أجل تسويغ مطالب الطبقة المتوسطة ضد الحكومة التقليدية. وفي أمريكا استخدمها الزعماء الشعبيون ضد الحزب الاتحادي الذي يمثل المصالح التجارية والمتملكين. وتوسع فيها جفرسون من أجل تأييد المزارع الصغير ضد المزارع الكبير والتاجر، ونجح عام ١٨٠٠. حتى إذا جاء جاكسون طبقها تطبيقاً كاملاً على شروط حياة الرواد الأمريكيين. وبينما كانت الحرية والمساواة والحكم الذاتي مجرد نظريات في فرنسا، فقد أصبحت في أمريكا من حقائق الواقع، متصلة بطبيعة الحياة ومرتبطة بالأرض. فالأكثرية كانت تتألف من المزارع الرائد الذي عاش دائماً حياة حرة من أي تدخل حكومي، واضطر أن ينمي في ذاته مقدرة على مجابهة كل مشكلة طارئة وحل جميع الصعوبات التي يجابهها في حياته المنعزلة. وعلى ذلك فقد اعتبر الحرية والمساواة الشرطين الطبيعيين البديهيين لحياة الإنسان، والنظرية الديمقراطية، أمراً مسلماً به. أما ما قام به جفرسون فهو أنه عبر تعبيراً حسناً عما أراده بالفعل واعتقد به معظم الأمريكيين الذين لم يتميزوا عن بقية المواطنين بما كان لديهم من أملاك واسعة كأصحاب المزارع الكبيرة في الجنوب وتجار المدن.

كان المثل الأعلى لجفرسون المجتمع البسيط الزراعي المقتصد الذي كان يعيش في المستعمرات. وكان يكره المدن والصناعة وظن أنها لا تأتلف مع مجتمع سليم عاقل:

« إن الذين يكدون على الأرض هم شعب الله المختار — هذا إذا اختار شعباً على الإطلاق — وهم الذين جعل من صدورهم معاقل للفضيلة الصحيحة الكبيرة. وهم الموقد الذي يحفظ فيه تلك النار المقدسة مشتعلة التي لولا ذلك لانطفأت جذوتها من الأرض. إن فساد الأخلاق بين جمهور المزارعين

ظاهرة لا نجد مثالاً واحداً عليها في أي عصر أو أية أمة . إن الاعتماد على الغير يورث الخنوع والدناءة ، ويخنق بذور الفضيلة ويخلق أسباباً ملائمة لتحقيق المطامع ... وعندما يزدحم الأمريكيون في المدن الكبيرة فوق بعضهم البعض كما هي الحالة في أوروبا ، فإنهم يصبحون على مثل الفساد الذي يعم أوروبا » [٣٢] .

ومع أن جفرسون كان يعرف فرنسا فقد كان المثال الفرنسي هو الذي استهواه أكثر من النظرية الفرنسية . وقد أخذ أفكاره الديمقراطية عن لوك قبل أن يسمع بروسو على الإطلاق . فقد لاءم مذهب لوك بحيث ينطبق على هذه الظروف الأمريكية مثلما طبق روسو من قبل مذهب لوك على شروط الحياة الفرنسية . وآمن بقوة بالحقوق الطبيعية ، وبأننا في العقد الاجتماعي لا نتخلى عنها ، وإنما تتاح لنا الفرصة لتطبيقها تطبيقاً أفضل . وذهب أكثر من الاتحاديين بكثير في القبول بفرض حدود ضيقة جداً على وظيفة السلطة المدنية . لكنه شدد على سيادة الشعب ، ونادى بأن الموافقة الفاعلة من جانب المحكومين أمر أساسي لا غنى مطلقاً عنه . وتطرف لى حد الترحيب بالفتن كثورة شيـــه Shay . وخشي ان يغير الأمريكيون عادة الثورة ضد حكومتهم . قال « أرجو أن لا يسمح الله أن تمضي عشرون سنة دون ثورة كهذه » [٣٣] . واعتقد أن كل جيل يجب أن يعيش تحت حكم دستور يضعه بنفسه . ولما حسب أنه خلال ثمانية عشر شهراً يقضي نصف أولئك الذين تجاوزوا الواحدة والعشرين ، فقد طالب بتعديل الدستور أي بوضع عقد اجتماعي جديد كل تسع عشرة سنة على الأقل . وتساءل عما إذا لم يكن بوسع الإنسان في حالة الطبيعة الأولى أن يعيش حياة أفضل بدون أية حكومة على الإطلاق .

ومع أنه أقر المساواة في إعلان الاستقلال لكنه لم يعتقد بالفعل أن الناس متساوون بالمواهب فهناك أرستقراطية طبيعية لا كأرستقراطية آدمز مبنية

على الولادة والثروة وإنما قوامها أولئك الذين يتميزون بصورة طبيعية على أقرانهم في كل حقل . «إن أفضل شكل للحكومة هو الذي يتيح بالفعل انتقاء خالصاً من هؤلاء الأرستقراطيين الطبيعيين لوظائفها »[٣٤] . والديمقراطية تنتخب بصورة طبيعية الصالحين الحكماء وأصحاب المزارع من المثقفين كجفرسون ذاته . وعلاوة على ذلك كله فالشعب لا بد أن يوثق به . وبوسع الأفراد المتوسطين أن ينتخبوا حكاماً يحكمون وفق مصالح المجتمع – شريطة أن يخضع المجتمع للشروط التي قالها روسو أيضاً . والحقيقة أن هذه الثقة بحكمة الشعب جعلته ينفصل تقريباً عن الاتحاديين أمثال آدمز قال : «إننا كلنا نحب الشعب . ولكن أنت تحبه كما تحب أطفـالاً تخشى أن تدعهم لأنفسهم دون مربيات . وأنا أحبه كما أحب راشدين أترك لهم حرية الحكم الذاتي »[٣٥] . هذا الإيمان الذي رافقه تشديد على أن الحكومة يجب أن تتصلب في حصر جهدها بصيانة الحقوق الطبيعية للأفراد ، هو جوهر ديمقراطية جفرسون . وقد نجم عن هذا بشكل عملي ذلك الشك القوي في الحكومة الحازمة المركزية الذي تجسد على يدي الحزب الجمهوري والذي تمكن من إخراج الاتحاديين من الحكم عام ١٨٠٠ . «عنت ديمقراطية جفرسون ببساطة سيطرة الجماهير القروية على الحكم تحت قيادة الأرستقراطية من كبار المزارعين الذين يمتلكون العبيد ، والإنكار النظري لتأييد مصلحة أية فئة رأسمالية مصرفية نقدية أو صناعية »[٣٦] .

ديمقراطية جاكسون

وعندما جاء عام ١٨٢٤ كانت الشروط قد تغيرت . فقد نشأت في الغرب الجديد طبقة رواد كبيرة لم تعد تعتقد أبداً «بالأرستقراطية الطبيعية» ، كما نشأت في المدن طبقة من العمال . وعلى ذلك فحزب جاكسون الديمقراطي الذي تسلم مقاليد الحكم عام ١٨٢٨ كان أكثر ميلاً إلى التشديد على المساواة ،

---

٣٦ – From Jeffersonian Democracy, by Charles Beard. Copyright, 1915, by The Macmillan Co. Reprinted by permission .

هذا مع تشدده في الوقت ذاته على حقوق الأفراد الطبيعية . وحيث انتخب أتباع جفرسون أفضل الرجال إلى المجالس التشريعية وتركوهم يحكمون بما يرونه مناسباً فقد جاء جاكسون لينتزع الثقة من مثل هؤلاء الرجال خوفاً من أن يلجأوا إلى جانب أصحاب المصالح الخاصة . لكن هذه الهيئات الأرستقراطية المنتخبة مع ذلك من جانب الشعب خدمت كبار المزارعين في الجنوب والتجار في الشمال أكثر من سواهم ، ذلك بالرغم مما كانت تكنه من محبة وعطف على المزارع الصغير المناضل . وأخذ الشعب البسيط في الغرب ، وفي المدن يحاول الآن في أن يحد من هذه الأرستقراطية التشريعية بوساطة سلطة تنفيذية قوية . فانتخب جاكسون كمحام عن الشعب ضد المشترعين النبلاء . أما الضربات التي وجهها ضد مصالح المتمولين ومستثمري الرقيق فقد استوحاها من شعوره بأنه يؤدي واجباً ائتمنه الشعب عليه . واتسعت أيضاً سلطات حكام الولايات اتساعاً كبيراً . وبدأ التخوف الشعبي موجهاً الآن لا ضد سلطة تنفيذية مستبدة قدر ما كان موجهاً ضد « أرستقراطية متجاوزة » . وإلى جانب هذه الزيادة في مسئولية السلطة التنفيذية ، أهملت النظرية القديمة القائلة بحق ممثلي الشعب أن يشرعوا بما يرونه مناسباً . وفقدت الدائرة الانتخابية أهميتها . وربط المتشرعون أنفسهم بناخبيهم . ثم أنقصت مدة النيابة ، وألغيت الشروط الملكية للاشتراك في الانتخاب النيابي وهي التي كانت قد وضعت من قبل لتضمن إيصال المثقفين « الجنتلمن » إلى المجالس التشريعية . وحل مكان النظام القديم في تعيين الموظفين الثابتين نظام مبني على تناوب الوظائف وهو نظام يستند إلى النظرية (التي كانت تصدق إلى حد بعيد في الغرب الذي فتحه الرواد) القائلة بأن أي رجل يصلح لأية وظيفة ، وأن البقاء طويلاً في مركز ما يجعل صاحب ذلك المركز بعيداً عن التحسس بالمطالب الشعبية ، وما حل عام ١٨٣٠ إلا وكانت جميع الدول الأمريكية قد أبطلت قيود التملك المشترطة من أجل الانتخاب ، واعترف بحق الانتخاب والترشيح لجميع الرجال . واتجه كل شيء صوب

حكم ديمقراطي يقوم عليه رئيس قوي ينتخبه جميع الشعب ويعتبر مسئولاً أمامه عن أعماله . وهكذا أدت الظروف الأمريكية إلى مثل أعلى قوي الشبه بذلك الذي أدت إليه نظرية روسو في فرنسا . وكان لجاكسون من الحكم تقريباً قدر ما كان لروبسبيير ونابليون .

المنهاج النفعي

هذه الاتجاهات الهامة الثلاثة في الفكر السياسي كان بينها كلها عنصر مشترك : فقد قصد منها أن تعفي على المؤسسات التقليدية وأن توجد أحوالاً جديدة تستطيع فيها الطبقة المتوسطة أن تضمن حقوقها التملكية ، وأن تكون حرة لتجني المال حسبما ترغب . فقد منح الحكم الاستبدادي ثقته للملك متنور عالم . ووثق الحكم الدستوري بالحقوق التي يكفلها القانون كما وثقت الديمقراطية بالشعب . غير أن أياً من هذه الاتجاهات الثلاثة ، وبالرغم من تأثرها الشديد بعلم الطبيعة الإنسانية ، لم تستنتج منه بصورة نظامية وبروح علمية صحيحة . وكانت الفرضيات الأساسية كلها مبادىء حدسية مستقلة ، عكست الحاجات المباشرة ، أكثر منها نتائج مستخرجة من البحث في الإنسان . على أن هنالك طبقة رابعة من المفكرين ، بالرغم من اتفاقها مع الدستوريين في منهاجها العملي وصلت إلى نتائجهم ولكن بطرق علمية أكثر بكثير من طرقهم . وهذه الطرق تتباين تبايناً عظيماً ، وتعبر تعبيراً قوياً عن روح العصر التالي بحيث أنها تستحق بحثاً دقيقاً .

لقد عالجت الاتجاهات الثلاثة المتقدمة كلها مشكلة الحكومة من وجهة نظر قانونية . وبحثت الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان إما عن طريق العرف القانوني ، أو عن طريق التشريع الإلهي . وأما في الواقع فجميع نظريـــات الحقوق الطبيعية ، كانت تسعى لأن تجـــد لها سنداً في الطبيعة أو في الله ، من أجل تأييد الامتيازات التي حسبت أن من المرغوب بـــه اجتماعياً تأمينها للأفراد . وكانت تستشهد في دعوتها بالنظام الطبيعي والإلهي وما لهما من وزن وما أحيطا به من احترام خلال الأجيال ، ضد الفوضى

الاجتماعية القائمة ، وتحبيذاً للتغيرات التي بدت لهم نافعة . ولكنهم جميعاً خلطوا الحقوق التي يبــدو من النافع منحها للمجتمعات وأعضائها ، بالحقوق التي أخذها أولئك الأعضاء مباشرة من الله . وقد رأينا كيف أدى ذلك بمفكري الاقتصاد السياسيين إلى مفهوم جامد متشدد في النظام الاجتماعي وتحول بسرعة مع تغير الظروف من أداة للاصلاح إلى أداة للرجعية . وقد شعر أصحاب المذهب النفعي وحدهم أن المجتمع البشري -ككل مؤسسة وكل معتقد- قادر على أن يقوم على أساس عقلي متين دون الاستعانة بالطبيعة أو الله لإعطائه سنداً أقوى . أما البحث فيما إذا كان أي منهج للمجتمع طبيعياً أو إلهياً فبحث غير ذي أهمية . ولكن المهم هو ما إذا كــان معقولاً ونافعــاً من الناحية الاجتماعية . وزعموا أن العقل الإنساني يستطيع بنفسه أن ينقد التقاليد التاريخية المضحكة في السياسة أو في الدين ولا فائدة ترتجى أبداً من الاستعانة بالعوامل الخارجية . ومن هنا كان النقد الذي وجهوه ضد القديم ، وضد الحجج الشائعة في الدفاع عن الجديد متفقاً تماماً مع مبادىء علم القرن الثامن عشر . ولربما لم يكن هذا النقد أداة قوية للدعاية . لكنه برهن مع ذلك أنه كان أكثر مرونة متكيفاً مع الشروط الاجتماعية المتغيرة .

وبوسعنا أن نقتفي آثار هذه الروح في لوك ذاته وتطورها عند هلفيثيوس Helvetius . لكن الذي أعطاها تعبيرها الكلاسيكي القوي هو جيريمي بنثام Jeremy Bentham . تدرب بانثام على مهنة القانون لكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتقادات التقليدية اللاعقلية المشوشة التي كان يتكون منها القانون الإنجليزي حينذاك . ولم يكن أي احترام للماضي أو لما يزعم أنه ممعن في القدم . وقد اعتقد وفقاً للطريقة النموذجية في القرن الثامن عشر أن كل قانون يجب أن يعكس بالاستناد إلى خدمته لحاجات اليوم ، وإن ما لا يستطيع أن يثبت أمام هذا المقياس يجب إهماله مهما كان تاريخ حياته ، أو مهما كانت شهرة المدافعين عنه . وكانت مبادىء برنامجه الاصلاحي

في القانون والدستور تقوم على أن يكتشف المتشرع أولا ما يرغب الناس به ويحتاجونه ثم يضع القوانين لتأمين ذلك . أما كامل الجهاز الخارجي للحقوق الطبيعية ، وحالات الطبيعة والعقود الاجتماعية والبحث التاريخي بصورة عامة فقد أهمل أمرها ببساطة : كان بنثام من الذكاء بحيث أدرك تماماً ما كان مفكرو عصره بالفعل يقومون به وعلى جانب من الصراحة يدفعه لأن يعلن عنه بوضوح .

قبل بانثام علم الطبيعة الإنسانية وحاول أن يجعله أكثر دقة . وبعد أن حلل أصول العمل البشري استنتج مع عصره أن الناس يعملون بدافعين : اجتلاب اللذة ، ودفع الألم « ولهم وحدهم أن يعينوا ما يجب أن نقوم به وأن يحددوا أيضاً ما سنفعله » .[٣٧] وهكذا يكافح كل إنسان من أجل إدراك السعادة ، تلك الحالة التي يختبر فيها أكبر عدد من اللذات ، وأقل قسط من الآلام . وعلى الأخلاق أن تعين مبادىء التصرف التي توصله إلى هذه الحالة . ولذلك خصص بنثام صفحات عديدة دقيقة محاولاً وضع مثل هذا الحساب الدقيق للملذات والآلام . وعلى علم التشريع أن يحدد بصورة مماثلة الشيء الذي سيعود بأعظم السعادة لأكبر عدد من الناس وأن يضعه في شكل قانون : « يمكن أن يقال عن عمل ما إنه يتفق مع مبدأ المنفعة عندما يكون الاتجاه فيه لزيادة سعادة المجتمع أكبر من أي اتجاه لإنقاصها » [٣٨] .

ما هي مصلحة المجتمع وما هي سعادته ؟ « المجتمع جسم وهمي يتألف من أشخاص الأفراد الذين يعتبرون مشكلين له وكأنهم أعضاؤه . ما هي مصلحة المجتمع إذن ؟ إنها مجموع مصالح الأعضاء العديدين الذين يتشكل منهم » [٣٩] . فمشكلة المصلح الاجتماعي لم تعد في البحث عما هو طبيعي أو إلهي في المجتمع . بل هي في الحقيقة البحث عن الإجراءات التي ستعطي بالواقع أكبر لذة لأكبر عدد « إن سعادة الأفراد الذين يتألف المجتمع منهم ، أي لذاتهم وأمنهم ، هي الغاية الوحيدة والنهائية التي يجب أن يضعها

المتشرع نصب عينيــه : والمقياس الوحيد الذي بالاستناد إليه يجب على كل فرد أن يكيف سلوكه قدر ما يعتمد ذلك على المتشرع » [٤٠] .

وهكذا يصل بنثام إلى النتيجة المنطقية من المقدمات العامة في القرن الثامن عشر . لقد كان من المتفق عليه أن الله هو مثل هذا المتشرع يضع القوانين من أجل السعادة الكلية للجنس البشري . ولقد سعى الناس حتى الآن لأن يجدوا قوانين الله تلك في الطبيعة . أما تحت تأثير بنثام فقد أخذوا يسعون لتقليد الله ووضع قوانين مماثلة للمجتمع البشري . وهكذا فما صنعه الله للطبيعة والإنسان معاً يجب أن يصنعه المتشرع للمجتمع .

ومع أن مفهومنا للطبيعة البشرية والحاجات البشرية قد نما وأصبح بصورة عامة أكثر تعقيداً من مفهوم بنثام ، فإن منهاجه صادف قبولاً عاماً تقريباً ، فهو علمي من حيث إنه برنامج للبحث وأنه قادر على أن يتكيف بمرونة ملائمة لجميع الأحوال . وسواء بشر النظريون الحديثون بملكية خاصة أو بشيوعية الخيرات ، وسواء سعوا وراء ديمقراطية كاملة أو نوع من الأرستقراطية فإنهم يعتمدون على مبدأ بنثام القائل بأكبر خير لأكبر عدد من الناس . وهم في أيامنا هذه لا يرجعون إلى الحقوق الطبيعية أو التقليدية إلا عندما لا يستطيعون أن يجدوا مثل هذا الأساس لمشروعاتهم .

كان بنثام نفسه الناطق بلسان الطبقة الإنجليزية المتوسطة . وقد بدا له أن ما تطلبه هذه الطبقة هو أفضل شيء للمجتمع . فالحكم المطلق ، والميركانتيلية والتدخل الحكومي بصورة عامة لم تكن نافعة . أما الحكومة الدستورية الحافظة للأمن والعدالة والحرية الفردية وخاصة التنافس الاقتصادي الحر ، والحريات المدنية وحق الملكية فقد كانت نافعة . ولذا فقد انضم إلى الدستوريين من مدرسة الحقوق الطبيعية في إنكار ما أنكروه وفي الدعوة إلى ما دعوا إليه . لكنه أيد مطالبهم لأسباب مختلفة وانتقد أدلتهم بذات الشدة التي انتقد بها أدلة أتباع المدرسة التقليدية :

« القاعدة العامة من أجل زيادة مجموع الثروة القومية هي أنه يجب على الحكومة ألا تفعل شيئاً أو تحاول شيئاً . فشعار الحكومة وكلمة السر في هذه المناسبات يجب أن تكون – كن هادئاً – ولهذا الهدوء سببان رئيسيان :

(١) لا حاجة بصورة عامة إلى أي تدخل من قبل الحكومة في سبيل هذه الغاية ... فليس هنالك من أحد يعرف ما هو بصالحك قدر ما تعرفه بنفسك – وليس هنالك من هو مستعد أن يسعى وراء تحقيقه بذات الحماسة والمثابرة .

(٢) يمكن القول بصورة عامة أيضاً ، وبالإضافة إلى ما تقدم ، أن هذا التدخل ضار من حيث إنه لا يوصل إلى النتيجة المرغوبة بل يعيقها . وهو علاوة على ذلك ضار بصورة كلية دائمة من ناحية أخرى : وتلك أنه يشكل تقييداً لحرية الفرد أو ضغطاً عليها . والألم هو النتيجة العامة التي ترافق الحس بمثل هذا الضغط في أي وقت يختبره الفرد ... وباستثناءات قليلة محدودة فان إدراك أكبر حد ممكن من السعادة يمكن تأمينه بصورة فعالة على أفضل وجه بأن نترك كل فرد يسعى وراء أكبر قسط ممكن من اللذة بما يتناسب مع ما لديه من الوسائل ... وإذن ففن الحكم يصبح محدوداً جداً ... وذلك أن الأمن والحرية تتطلبان هذه الصناعة . والطلب الذي تتقدم به الزراعة والصناعة والتجارة إلى الحكام هو متواضع ومعقول يشبه الطلب الذي تقدم به ديوجين إلى الإسكندر إذ قال له : « تنح جانباً ولا تحجب الشمس عني فنحن لسنا بحاجة إلى أي فضل – وجل ما نطلبه طريقاً أمينة وسالكة » [٤١] .

هكذا انتقد بنثام القديم . وهاجم النظريات الجديدة بذات الطريقة . ولم يكن يعبأ بأية نظرية تعاقدية . فالعقد ليس محك المؤسسات وإنما هو المنفعة . والناس يطيعون القوانين لعلة واحدة هي كون « المحاذير التي يرجح ترتبها عن الإطاعة هي أقل من المحاذير التي يرجح نشوءها عن العصيان »[٤٢] .

فلمفهوم الحق القانوني معنى وكذلك الحق الأخلاقي . أما الحق الطبيعي فهو كالقانون الطبيعي لا معنى له وهو مفهوم مشوش . قال معلقاً على الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان :

« ما هي حقيقة الأشياء ؟ إنه ليس هنالك ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعية ، وليس هنالك أشياء كالحقوق السابقة لتأسيس الحكومات – أو ثمة حقوق طبيعية تعارض وتعاكس الحقوق القانونية – وإن هذه التعبيرات مجرد مجاز ، وعندما تستعمل وتحاول أن تعطيها معنى حرفياً فإنك تنتهي إلى الخطأ – وذلك النوع من الخطأ الذي يقود للأذى – بل إلى أعظم الأذى ... الحقوق الطبيعية هي مجرد كلام فارغ . والحقوق الطبيعية المطلقة بلاغة فارغة . وكلام فارغ على ساقين خشبيتين . ما هي لغة العقل والحس البسيط إزاء هذا الموضوع بالذات ؟ إن أي حق من الحقوق بقدر ما هو صحيح أو مفيد ، أي نافع للمجتمع – يجب أن يتوطد ويدعم وبنفس المقدار يكون من الخطأ إبطاله . ولكن كما أن أي حق نافع للمجتمع بصورة عامة يجب توطيده ، كذلك لا يوجد حق يجب الإحجام عن إبطاله إذا بدا أنه غير نافع للمجتمع . ولكي نعرف ما إذا كان في مصلحة المجتمع دعم هذا الحق أو ذاك أو إبطاله ، من الضروري معرفة الوقت الذي يقترح فيه إبطال الحق أو توطيده ، وكذلك الظروف الخاصة المحيطة بالمطالبة بإبطاله أو توطيده ، ويجب أن يوصف الحق ذاته بكل دقة ، لا ممزوجاً مع مجموعة أخرى من الحقوق بفوضى ودون نظام ، كأن نتحدث مثلاً بصورة عامة غامضة عن حق التملك والحرية وما أشبه ذلك »[٤٣] .

إذن يجب أن يسمح للأفراد بالحرية النافعة اجتماعياً لا أكثر من ذلك . ويجب أن ينعموا بالأمن النافع دون زيادة . وهكذا يصل بنثام إلى نفس النتيجة التي وصل إليها روسو ولكن بطريقة مختلفة : أي أن السلطة ذات السيادة لها الحق المطلق في أن تقرر بالضبط الامتيازات التي ستحتفظ بها لنفسها والامتيازات التي ستمنحها لكل فرد من الأعضاء . ولا يحد من هذه

السلطة سوى مقاومة الأفراد المشروعة حين يتوصلون إلى أن الشرور التي ستنجم عن المقاومة هي أقل من الشرور الناجمة عن الخضوع . « إن سلطة الحاكم العليا ، مع أنها ليست غير متناهية ، يجب بالضرورة أن يسمح لها على ما أعتقد أن تكون لامتناهية اللهم إلا حين تحدد باتفاق واضح »[٤٤]. وفي مقدور الأكثرية في النهاية أن تحدد ما هو نافع لها مما هو غير نافع . ومع أنها قد تقع في الخطأ فسيكون لها بصورة عامة ما تريد . وحين تصبح أية حكومة في أي شكل من أشكالها ضارة لحد أن مساوىء الثورة تصبح أقل من منافع التغيير عند ذلك تصبح الثورة مبررة .

ولقد دافع بنثام نفسه وتلميذه الكبير جون ستوارت ميل دفاعاً قوياً عن الحرية الفردية على أساس منفعتها الاجتماعية . لكن نفس المبدأ الذي استعمله قد استخدم ضدهما في حالات كثيرة منذ ذلك الحين بعد أن تغيرت الظروف . فالمذهب النفعي –كديمقراطية روسو– بالرغم من كونه فردياً في البدء إلا أنه احتوى في ذاته بذور نظام جماعي . ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أن النظريتين القائمتين على افتراض وجود ذكاء شعبي كانتا من الحوافز القوية لحركة التعليم الشعبي . وهكذا فالحقوق الطبيعية من جهة ، وطريقة العلم الاجتماعي الأصيل من جهة ثانية اللتين استخدمتا في الأصل في سبيل تحقيق التغييرات الاجتماعية التي طلبتها الطبقة المتوسطة في القرن الثامن عشر ، حولتا في القرن التاسع عشر أيضاً لخدمة أهداف مجتمع انقلبت فيه الأوضاع .

المــــراجع

1. Voltaire, *Lettres Philosophiques,* sur M. Locke.
2. Voltaire, quoted in Lévy-Bruhl, *Modern Philosophy in France,* 196.
3. Diderot, *Encyclopédie,* art. «Réprésentants».
4. Holbach, *Système Social,* II, 3.
5. Holbach, *Système de la Nature,* ch. 8.
6. Locke, II *Treatise on Civil Government,* ch. II.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, ch. VII.
9. *Ibid.*, ch. VIII.
10. *Ibid.*, ch. IX.
11. *Ibid.*, ch. XIII, sec. 149.
12. *Ibid.*, ch. XVIII, sec. 202.
13. *Ibid.*, ch. X, sec. 202.
14. Ibid., ch. XII, sec. 143; ch. XIV, sec. 159.
15. Thomas Jefferson, *Writings,* ed. 1869, VII, 407.
16. Niles, *Principles and Acts of the Revolution in America,* 13.
17. John Adams, *Works,* ed. C.F. Adams, 1856, IV, 221.
18. *The Madison Papers,* II, 753.
19. *Ibid.*, 758.
20. Cited in C.E. Merriam, *History of American Political Theories,* 110.
21. John Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America. Works,* VI, 10, 166.
22. *Ibid.*, 185.
23. *Ibid.*, 122.
24. *Works,* X, 174.

25. Rousseau, *Social Contract*, Bk. I, ch. 8.
26. *Ibid.*, Bk. IV, ch. 2.
27. *Ibid.*, Bk. III, ch. 4.
28. *Ibid.*, Bk. II, ch. 3.
29. *Ibid.*, Bk. I. ch. 7.
30. *Ibid.*, Bk. II, ch. 4.
31. *Ibid.*, Bk. III, ch. 18.
32. Jefferson, *Works*, Washington ed., VIII, 405.
33. Jefferson, *Works*, Ford ed., IV.
34. Jefferson, Washington ed., IX, 425.
35. Jefferson, Ford ed., X, 23.
36. Charles Beard, *Jeffersonian Democracy*, 467.
37. Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, ch. I, sec. 1.
38. *Ibid.*, ch. I sec 6.
39. *Ibid.*, ch. I, sec. 4.
40. *Ibid.*, ch. III, sec. 1.
41. Bentham, *Manual of Political Economy*, ch. I.
42. Cited in W.A. Dunning, *History of Political Theories*, III, 216.
43. Bentham, *Anarchical Fallacies*, Article II.
44. Bentham, *Fragment on Government*, ch. IV, sec. 23.

كتب عامة

راجع الفصل الثامن خاصة Sabine, Dunning. D. Ritchie, *Natural Rights;* O. Gierke, C. Becker, L. Stephen, H.J. Laski, *Pol. Thought from Locke to Bentham, Rise of Liberalism.* Selections in Bayet et Albert, *Les écrivains politiques,* 18es.

نظرية الحكم المطلق

Voltaire, *English Letters;* Pellissier, *V. Philosophe,* c.4. The Physiocrats, qu. in Bayet et Albert; Holbach, *Système Social, System of Nature.* Helvétius, *De l'Esprit,* Bk. II. K. Martin, *French Liberal Thought;* Hearnshaw, *Age of Reason. Enlightened Despots,* by G. Brunn, by L. Gershoy.

النظرية الدستورية

W.H. Hamilton, «Constitutionalism,» in *En. Soc. Sciences.* Locke, Two Essays on Civil Government; S.P. Lamprecht, Moral and Pol. Phil. *of J. Locke;* P. Larkin, *Property in the 18th c.* Montesquieu, *Spirit of the Laws,* Bk. XI. C.E. Merriam, *American Pol. Theories;* C. Becker, *Declaration of Independence;* C. Beard, *Econ. Int. of the Const. The Federalist ;* John Adams, Thoughts on Government, *Defense of the Constitutions of Government of the U.S., Discourses of Davila.*

الديمقراطية على أساس الحقوق الطبيعية

«Democracy», *En. Soc. Sciences.* Rousseau, *Social Contract,* ed. G.D.H. Cole, ed. Dreyfus-Brissac. Studies by C. Hendel, Hoffding, Faguet, E.H. Wright. Bosanquet, *Phil. Theory of the State.* Paine, *Rights of Man.* Jefferson, *Notes on Virginia; Selections,* ed. John Dewey; life by F.W. Hirst. Beard, *Jeffersonian Democracy.* Crane Brinton, *The Jacobins;* A. Aulard, *H. Pol. de la Rév. Française.*

المنهاج النفعي

Helvétius, *De l'Esprit;* studies by M. Grossman, A. Keim. Bentham, *Anarchical Fallacies* (criticism of natural rights), *Fragment on Government, Manual of Pol. Econ, Int. to the Principles of Morals and Legislation;* James Mill, *Essays on Government.* E. Halevy, *Growth of Phil. Radicalism;* Leslie Stephen, *English Utilitarians;* W.L. Davidson, Pol. *Thought from Bentham to J.S. Mill.*

١٥ الأخلاق العقلية - الاتجاه الخيري

وهكذا فإن عالم نيوتن القائم على القانون المنتظم المنسجم دخل في الدين وفي علم الإنسان الجديد وفي الاقتصاد السياسي وفي الحكومة . وبقي علينا أن نحلل الأفكار والمبادىء الكبيرة البارزة التي يمكن اعتبارها المفاهيم الأخلاقية الأساسية والمثل العليا لعصر التنوير لأنها صبغت حياة الأفراد بلونها . ومع أن القرن التاسع عشر ، الذي اتبع طريقة العصر السابق واستوحى منه ، حقق في معظم الحقول تبصراً في علل الأشياء أعمق بكثير منه ؛ فإنه من المشكوك فيه أن تكون محاولته لوضع مثل عليا نبيلة وكريمة للجنس البشري قد ذهبت إلى أبعد من الاتجاه الخيري في القرن الثامن عشر . والحقيقة أن كثيرين اليوم يشعرون أن كبار قادة عصر التنوير سجلوا أبعد تقدم حققه الإنسان في حيز التطور الأخلاقي . ومما لا يحتمل الجدل أن مبادئنا تقصر من نواح شتى عن تلك المبادىء التي كان الكثيرون في ذلك الحين ، يقدمون لها الولاء . والواقع أن من يتصدى للمغامرة لإطلاق حكم على عصرين ، لا ريب أنه جسور . وجل ما نستطيع قوله أننا إذا كنا نحجم في هذا العصر عن ارتكاب بعض الفظائع التي كان القرن الثامن عشر يعتبرها عادية ، فقد اعتدنا بدورنا على ضروب أخرى من القسوة والشر كان يحجم ذلك العصر عن الموافقة عليها . وعلى أي حال فإن الكثير من معظم المآثر التي حققها

القرن الماضي بتوطيده شروطاً أكثر عدالة وإنسانية في المجتمع لم تكن سوى تحقيق الآمال التي ملأت نفوس رسل العقل والطبيعة في القرن الثامن عشر .

علم الأخلاق العقلي

بوسعنا أن نتذكر هنا أن أحد الأركان الأساسية الثلاثة لديانة العقل كان الاعتقاد أن نظام الطبيعة تضمن نظاماً لقانون طبيعي في الأخلاق يجب معرفته واتباعه كأي من المبادىء العقلية التي تضمنتها آلة العالم النيوتونية . ومعنى ذلك أن مبادىء الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر متجسمة في منهج العقل والعلم . وأن المسلم به كلياً أن لعلم الأخلاق استقلالاً عن أي أسس لاهوتية وإلهية يماثل استقلال أي نوع آخر من المعرفــة البشرية . والحقيقة أن الله أمر بالمبادىء الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية . لكن مضمون أوامره ، كمضمون جميع قوانين الطبيعة الأخرى ، لا بد من كشفه بالطرق العقلية والتجريبية للعلم النيوتوني . وقد أحست بعض النفوس الجريئة مثل ما أحس مونتيسكيو بأنه « لو لم يكن هنالك آلة على الإطلاق ، وتحررنا كما يجب أن نتحرر من عبودية الدين ، فيجب ألا نتحرر من عبودية العدالة »[1] ذلك أن مناهج علم الإنسان والسياسة والاقتصاد والمجتمع بصورة عامة ، يجب ان تشمل في نطاقها الأخلاق أيضاً . وقد سبق أن أعلن مثل هذا المنهاج في القرن السابع عشر رجال كهوبز وسبينوزا ، وكان لوك يأمل أن ينشأ نظام أخلاقي استنتاجي يشبه الرياضيات . وإنما بقي لعصر العقل أن يقبل هذا الاقتراح بكل قلبه وأن يحاول تنفيذه .

لسنا نعنى هنا بصورة خاصة بمختلف مدارس المفكرين الذين أخذوا على عواتقهم حل هذه المشكلة لأنه بالرغم من اختلافهم في الأسس المتنوعة ، فقد اتفقوا كثيراً على قواعد الفضائل العملية التي أوصوا الناس باتباعها ، وحاولوا بشتى الطرق أن يطبقوا على التقاليد الأخلاقية الغربية ذات المقياس

العقلي والطبيعي الذي كان مستخدماً في كل حقل من الحقول . وكانت النتيجة أنهم خلصوا إلى أخلاق مبنية على العقل طرحت من الأخلاق المسيحية كل ما ظهر غير عقلي وغير طبيعي وشددت في الوقت نفسه على تلك العناصر التي بدت صحيحة ونافعة في تنظيم حياة طيبة . على أن المبادىء الرئيسية في الأخلاق المسيحية مهما كانت أسسها فقد احتفظ بها لأنها بدت بديهية ومعقولة وطبيعية إلى حد أنها لم تكن موضوعاً لأي نقد شامل . فاتباع الديانة العقلية والملحدون وأتباع التقليد الديني قبلوا جميعاً دون تردد كل ما في الأناجيل من أخلاق إلا ما كان منها مرتبطاً بزهد الشرق أو القرون الوسطى . ذلك الزهد الذي بدا غير متفق مع الحياة المبنية على العقل في هذا العالم . وكان جميع المفكرين متفقين بصورة عامة من هذه الناحية مع الإنسانيين الأوائل كفالا Valla أو إيرازيموس الذي أنكر التقشفات المزدوجة وأعلن « فلسفة المسيح » وقد افترضوا أن هذه الفلسفة التي غايتها أن تمكن الناس من العيش على أحسن شكل ملائم مع غيرهم هي صحيحة بصورة كلية وأصلية في كل نظام طبيعي .

ولا ريب في أن مثل هذه الأخلاق الطبيعية تأثرت بشدة بالمثل العليا العلمية السائدة . والناس عندما بحثوا عن « النظام الطبيعي للأخلاق » كانوا يبحثون عما هو كلي ومتجانس وأصيل وبدائي وغير مفسد بالتقاليد ونافع اجتماعياً . وافترضوا أن الطبيعة البشرية هي واحدة في كل زمان ومكان ، وأن الأنظمة النافعة في فرنسا تكون نافعة في فارس والصين وغابات أمريكا أو جزر البحر الجنوبي . وكانت إحدى الطرائق المحبذة لهدم العادات المكروهة في بيئتهم هي أن يضعوا نقدهم على لسان حكيم من الصين مثلاً أو على لسان نبيل من حمر الهنود . وامتلأت الآداب الأوروبية برسائل فارسية وهندية وصينية كان القصد منها جعل هذه الحقائق الأخلاقية الكلية ذات أثر في هدم الإقليمية الأوروبية . وأخذ الناس يحاولون في إنجلترا وفرنسا وألمانيا تحليل الطبيعة البشرية ، وجعل نتائجهم أسساً لجعل العادات

والاعتقادات المسيحية التقليدية معقولة ومُبَسّطة.

وسنوضح ببعض الأمثلة الطريقة العامة والنتائج. فصموئيل كلارك – من أصحاب الاتجاه العقلي الإلهي ومن تلامذة نيوتن – حاول أن يجد في نظام الطبيعة التناسب الأبدي في الأشياء. قال:

« إن ذات العلاقات الضرورية الأبدية التي تربط مختلف الأشياء بعضها ببعض، وما ينتج عن تلاؤم أو عدم تلاؤم بينها: حين تطبق مختلف الأشياء أو مختلف العلاقات على بعضها البعض، والتي تحكم إرادة الله بالضرورة أن تنتخب ما هو منسجم مع العدالة والحق والخير والحقيقة من أجل ازدهار الكون بكامله، هذه العلاقات تحدد باستمرار وعلى ذات الطريقة إرادات جميع المخلوقات العقلية الخاضعة لها... وهذه الاختلافات الأبدية الضرورية بين الأشياء تجعل فعل المخلوقات مناسباً ومعقولا. وتجد هذه المخلوقات أن واجباً يقضي بأن تتصرف كذلك، حتى بصرف النظر عن اعتبار أن هذه القواعد إرادة الله الإيجابية، وأنها سابقة لاعتبار أي ربح أو خسارة شخصية، وأي ثواب أو عقاب في الحاضر أو المستقبل سواء أكان كله نتيجة طبيعية لهذه المبادىء أو نتيجة لتطبيقها أو إهمال تطبيقها... إن من يرفض أن يعامل جميع الناس بعدل، إنما يقع بذات التناقض واللامعقولية التي يقع فيها إنسان آخر، يؤكد تساوي عدد أو كمية مع عدد أو كمية أخرى ثم يؤكد في الوقت ذاته عدم تساويهما... وبكلمة أخرى كل شر وكل تشويه للحق يعتبر قبحاً وعقماً في القضايا الأخلاقية، تماماً كما لو حاول رجل في حيز الأشياء الطبيعية أن يتظاهر بتبديل نسب الأعداد، وأن يزيل من الأشكال الرياضية العلائق التي يمكن إقامة الدليل عليها »[٢].

ويضع كلارك ثلاث قواعد بديهية أبدية للبر:

« أولاً إزاء الله: أن نحفظ باستمرار في عقولنا أسمى شرف واعتبار وتقديس ممكن له... ثانياً إزاء المخلوقات البشرية: أن نتصرف مع كل

إنسان بصورة خاصة كما يمكن أن نتوقع بظروف مماثلة أن يتصرف معنا وأن نحاول بصورة عامة على أساس من التسامح الكلي أن نساهم في اطراد لرفاهية جميع الناس وازدهارهم . أما الفرع الأول لهذه القاعدة فهو العدالة . وأما الفرع الثاني فهو المحبة . ثالثاً إزاء أنفسنا : أن يحافظ كل إنسان على وجوده ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وأن يعين ليحافظ في جميع الأوقات على المزاج والاستعداد الجسمي والعقلي اللذين يمكنانه من القيام بواجبه في جميع المناسبات على أحسن شكل ممكن »[٣] .

وهكذا فالأخلاق بالنسبة لكلارك شيء كالرياضيات تماماً . ثم تصبح مع الأسقف باتلر أقرب لعلم التحريك (الميكانيك) تستوجب تحليلاً أولاً للطبيعة البشرية قبل أن تتضح المبادىء العامة . ويظهر مثل هذا التحليل أن :

« للجنس البشري غرائز متنوعة ومبادىء للفعل كما للعجماوات . بعضها يؤدي حالاً ومباشرة إلى الصالح العام ، وبعضها يؤدي مباشرة إلى الصالح الخاص . وفي الإنسان خصائص كثيرة لا توجد في الحيوان . وبصورة خاصة التفكير والضمير ، واستحسان بعض مبادىء العمل ، وعدم استحسان غيرها . ولا يجوز أن تجعل المحبة الذاتية والتسامح أو الفضيلة والمصلحة أموراً متضادة . وإنما يجب فقط تمييزها بعضها عن بعض ... إن الخير أو الشر في الأعمال لا ينشأ من وصفها بأنها مجردة عن المصلحة أو غير مجردة ، وإنما ينشآن عما تستوجبه طبيعة الحالة أو عكسها ... وفي الطبيعة البشرية إشارات تدل على أننا خلقنا للمجتمع ولأن نفعل خيراً لغيرنا من البشر ، كما أننا أعددنا لنعنى بحياتنا وصحتنا وخيرنا الخاص ... فالأفراد يتبعون ويطيعون طبيعتهم في هاتين الناحيتين إلى درجة ما ولكن بصورة غير كاملة ... ومن الواضح أن لا شيء يهم في الجنس البشري أو في أي مخلوق من المخلوقات سوى السعادة . فنحن إذن لا ندين لأي إنسان بأي شيء سوى أن نعمل على اطراد سعادته واستمرارها قدر ما تسمح به قابلياتنا .

وعلى ذلك فالاستعداد والسعي لأن نفعل الخير إزاء كل ما يجب أن نفعله بالدرجة والطريقة اللتين تستوجبهما علائقنا مع الآخرين ، إنما هو تنفيذ للواجبات التي تربطنا بهم . ويتضح من هنا أن الفضائل المتقابلة والرذائل المتقابلة للجنس البشري يمكن إرجاعها للبر أو لعدم وجوده . وهذا يعطي الآية القائلة : أحبب جارك كنفسك المكانة البارزة التي تعطى لها »[4] .

كان جميع المفكرين الأخلاقيين ينتهون إلى المناداة بالبر والعدالة والقاعدة الذهبية مهما اختلفت نقاط ابتدائهم . وقد بحثت إحدى المدارس عن نقطة استناد لها بالقول بوجود حس أخلاقي خاص أو داخلي لمعرفة الخطأ والصواب ، يحدد التوازن الصحيح بين محبة الذات والبر ويؤمن الوحدة بين المصلحة الخاصة والعامة . كان اللورد شافتسبوري من مشهوري القائلين بالديانة العقلية وهاتشيسون من أتباع هذا المذهب بينما اقتفت مدرسة أخرى آثار هوبز فقالت إن المنفعة الذاتية هي الدافع الكلي للطبيعة البشرية ، ووجدت أن شعور الرأفة الذي يحدو بنا لأن نفرح ونبكي مع الآخرين الجسر الذي يربط بين المصلحة الذاتية والبر بصورة عامة . فالجنس البشري يوافق على ما هو نافع لمصالحه . وينساق الفرد بالرأفة لأن يعجب بكل ما ينفع الجميع .

« إن اعتبار النفع العام يدخل بصورة رئيسية في كل تحديد للأخلاق . وعندما تنشأ أية مناقشات في الفلسفة أو في الحياة العامة حول حدود الواجب فإن المشكلة لا يمكن البت فيها بتاً قاطعاً إلا بعد أن نحذر الجانب الذي يؤمن المصالح الصحيحة للجنس البشري ... ويبدو أيضاً أننا في تقديرنا للأخلاق والأشخاص ، نتأثر كثيراً بالفضيلة الاجتماعية وليس ذلك ناجماً عن اعتبار للمصلحة الذاتية ، بل إنه تأثير أكثر اتساعاً وشمولا . ويبدو أن الميل إلى الخير العام وإلى العمل من أجل اطراد السلام والملاءمة والنظام في المجتمع يؤثر على مبادىء البر في كياننا ، فيسوقنا إلى جهة الفضائل الاجتماعية . ويبدو مصداقاً آخر لما تقدم أن هذه المبادىء في الإنسانية والرأفة تدخل في

صميم عواطفنا كلها ولها من التأثير القوي ما يمكنها من إثارة أعنف النقد أو أبعد الموافقة »*.

كان الفيلسوف هيوم والاقتصادي آدم سمث الشارحين الرئيسين لهذه النظرية. وأتت أخيراً مدرسة ثالثة حللت العوامل البشرية على ذات الشكل وانتهت بها كلها إلى المصلحة الذاتية. وحاولت أن تجعل من المنفعة الفردية والاجتماعية المقياس الوحيد للخير في أي فعل من الأفعال. وأصبح لهذا المذهب النفعي تحت زعامة هيلفيثيوس في فرنسا وبنثام النظامي في إنجلترا الكلمة الأخيرة. وقد عبر المذهب عن إعجابه بهذا النظام الطبيعي الذي جعل من كل إنسان عاملاً في سبيل سعادة المجتمع بكامله بالرغم من سعيه لتحقيق مصالحه الخاصة. ولكن مهما كانت الأسس النظرية فقد اتفق جميع الناس على أن البر أسمى فضيلة، وأن المنفعة والسعادة هما المقياس الوحيد للأخلاق.

وعلى أساس هذا المقياس أخذ الذهن الفرنسي الحاد يسخر سخرية لاذعة من تلك المؤسسات التي لا يمكن أن نعرف لها قيمة اجتماعية. فهل الرهبانية نافعة؟ كلا. إذن يجب إهمالها. وهل للتقشف أية قيمة اجتماعية؟ وهل أي من الطواطم التقليدية التي تحول دون تمتع الإنسان كاملاً بالخيرات الفنية التي نشرتها الطبيعة أمام الإنسان معقولة؟ فلنقض عليها كلها! وليسع كل إنسان وراء أي مقدار من اللذة أو السعادة يستطيع الحصول عليه شريطة ألا يحرم مشاركيه في الإنسانية من قسطهم. وليسقط كل من يقول له لا تفعل! وقام مفكرون أمثال ديدرو وهولباخ وروسو فناقشوا جميع الحدود المرسومة، رغم اقتناعهم بأن الطبيعة وكل ما هو طبيعي هو خير وإلهي ولم يجدوا أية فضيلة حتى في المطالب التقليدية المنادية بالعفة بين الجنسين. فإن أية علاقات تورث اللذة لأصحابها لا يمكن إلا أن تكون خيراً. وبدت عزوبية الرهبان بصورة خاصة مضحكة. يقول ديدرو على لسان رئيس قبيلة قدم ابنته لراهب متجول في البحار الجنوبية فرفض التمتع بها:

« إنني لا أفهم هذا الشيء الذي تسميه الدين ولكنني لا أظن إلا أنه شر طالما أنه يمنعك عن التمتع بلذة بريئة تدعونا إليها جميعاً سيدتنا العظيمة الطبيعة »[٦] .

وألّه روسو بكلمات رنانة جميع النزعات الطبيعية إذ قال :

« إن الله يصنع جميع الأشياء خيراً . أما الإنسان فيتدخل فيها وتصبح شرّاً ... وحالما نصبح واعين إحساساتنا فإننا نحاول أن نقترب من الأشياء التي تسببها أو نبتعد عنها وذلك أولاً لأنها سارة أو غير سارة ، ثم لأنها تلائمنا أو لا تلائمنا ، وأخيراً بسبب الأحكام المتكونة من الأفكار التي يعطينا إياها العقل حول السعادة والخير . وتكتسب هذه الميول قوة واستمراراً مع نمو العقل . ولما كانت عاداتنا تعيقها ، فإنها تظللها بأفكارنا الموروثة . لكنني قبل هذا التغير أسميها الطبيعة فنياً . كل شيء إذن يجب أن ينسجم مع هذه الميول الطبيعية »[٧] .

أما اللذات التي يجب رفضها فهي فقط تلك التي تؤذي المجتمع .

المثل الأعلى الخيري

من هذا الموقف الناشيء عن الإيمان بالطبيعة ، ومما وافق العقل عليه ، نشأت المثل العليا الكبيرة لعصر التنوير ، وهي محبة الخير ، والتسامح والدعوة إلى السلام ، والاتجاه الكوني . فالناس جميعاً متساوون في حقهم بالسعادة والحرية . ولا يحق لأي إنسان أن يحرم أي إنسان آخر من ممارسة حقوقه . إن نطاق ذلك المجتمع الذي يجب أن يكون خيره هو المقياس النهائي لكل مؤسسة هو واسع كسعة الجنس البشري . وعند حساب اللذات التي تقاس السعادة بها يجب أن يعتبر كل إنسان بأنه فرد واحد فحسب . وقد ساق المزاج السائد في هذا العصر الكتاب لأن يفكروا بالإنسان والجنس البشري ، وأن يتجاهلوا الفوارق الخاصة بين الأفراد . ولكي تثبت الطبقات المتوسطة أنها مساوية لأولئك المتربعين في مقاعد السلطة ، انساقت بصورة طبيعية

– وإنما نظرياً – إلى التأكيد بأن الجميع متساوون في الحقوق. هكذا أصبح عصر العقل العصر الإنساني الخيري الكبير. واتخذ هذا العصر الإنسانية كشعار له إلى جانب الطبيعة والعقل فافسح ذلك المجال – على حد تعبير كوندورسيه Condorcet – «للشفقة على جميع الشرور التي تؤذي الجنس البشري واستفظاع كل شيء في المؤسسات العامة، وقوانين الحكومة والأفعال الخاصة، يضيف إلى الأحزان المحتمة في الطبيعة أحزاناً جديدة»[٨].

لم يكن هذا الشعور السخي محصوراً أبداً بأولئك الذين أخذوا بهذا المذهب الأخلاقي الطبيعي، وإنما اشترك به العقليون المخلصون على السواء. وكانت النقطة المفردة التي يتفقون عليها جميعاً هي المساواة بين جميع الأفراد في الكرامة والقيمة. فلقد أيقظت العبودية الإنسانية وفظائع تجارة الرقيق الأسود الغضب والاستياء لدى فرقة الأصدقاء Quakers والإنجيليين اتباع ويزلي Wesley والمحافظين أمثال مونتيسكيو وصموئيل جونسن، والراديكاليين أمثال فولتير وأتباعه. ولقد كان التضامن بين قوى المحبة المسيحية والقوى العقلية هو الذي قضى نهائياً على هذه الشرور. وحاولت روح إنسانية مماثلة أن توقظ أوروبا من كبريائها الإقليمية إزاء الحضارات الشرقية الكبيرة. فالراهب رينال Raynal وهو فيلسوف فرنسي – في كتابه تاريخ الهندين Histoire des deux Indes، وجيمس ميل James Mill تلميذ بنثام في تاريخه للهند البريطانيــة History of British India أثارا الرأي العام ضد قساوة حكم شركة الهند الشرقية الإنجليزية. واتهام بورك Burke الرهيب لحكم وورن هاستنغز Warren Hastings اجتذب اكبر الخطباء ورجال الدولة في عصره إلى جانب ذلك الشعب المظلوم. وأعلن بورك نفسه مندهشاً «من الجرأة اليائسة التي تميز بها نفر من الشباب الجسورين، الذين حصلوا على سلطة لم يروا غايتها أو حدودها، فاندفعوا وخنقوا ومزقوا إرباً إرباً، في خبث شباب سيء الطالع، أكثر الحقوق العريقة وأقدم المؤسسات المحترمة خلال العصور وبين الأمم»[٩]. واعتقد

كوندورسيه – وهو رجل دولة من أتباع روسو – أن الأمم قادرة على أن تحقق التنوير الذي وصل إليه الفرنسيون «هل ستقترب جميع الأمم يوماً ما من حالة التمدن التي أدركها الآن أعظم الشعوب استنارة وأكثرها حرية وتخلصاً من الأفكار الموروثة كالفرنسيين والأنجلو أمريكيين ؟ وهل ستختفي شيئاً فشيئاً الهوة الواسعة التي تفصل هذه الشعوب عن الأمم المستعبدة التي تئن تحت نير الملوك وعن همجية القبائل الافريقية وعن جهالة المتوحشين ؟ هل على الكرة الأرضية بلاد حكم على سكانها ألا ينعموا أبداً بالحرية وألا يمارسوا عقولهم على الإطلاق ؟ كلا ! ستتعلم الشعوب أنها لا تستطيع أن تصبح في عداد الغزاة دون خسارة حريتها ... وسيأتي يوم لا تشرق الشمس فيه إلا على رجال أحرار ، لا يقرون لسيد سوى العقل . يوم لا يسمع الناس فيه بالطغاة والعبيد والرهبان ووسائلهم الحمقى أو المرائية إلا من قراءة كتب التاريخ أو مشاهدة المسرحيات التمثيلية »[١٠] .

ولقد شهد عصر العقل أيضاً أوائل العناية الإنسانية والمعاملة الذكية للمجانين والمجرمين ، فالأطباء الفرنسيون الماديون الذين وجدوا أن أسباب الجنون تعود لعوامل طبيعية خالصة ألغوا صنوف التعذيب التي كان يتحملها المجانين . وأعلن بينيل Pinel أن المجانين لم يكونوا مجرمين أو بهم مس من الشيطان ، ولكنهم أفراد مريضون حقاً . وأثر كثيراً عقب شفائه بجورج الثالث عام ١٧٨٠ – ١٧٨٩ في تأمين معاملة أفضل لمن بهم شذوذ . وكان بكاريا Beccaria هو الذي سعى «تحت تأثير أفكار مماثلة ، أن يحل الجزاء المعقول للجريمة محل الانتقام البربري السائد . بينما أظهر جون هوارد John Howard «الكويكري» – الذي أصبح أب علم الجزاء الإنجليزي – الدليل على أن «تعاليم المسيح» يمكن أن تكون إنسانية قدر التعاليم المادية .

الدليل على التسامح

كان قادة عصر التنوير كبار الدعوة للتسامح أيضاً – ولقد رأينا القوى

الاجتماعية والدينية التي أفسحت مجال التقبل العملي للفكرة القائلة بأنه يجب أن يسمح حتى للخطأ بالوجود من غير أن يتعرض لهجوم سوى الهجوم الذي يشنه العقل. ولقد شهد القرن السابع عشر في أواخره التعبير الكلاسيكي عن هذه النظرية المنقذة. وواقع الأمر أن البروتستانت كانوا قد دافعوا عنها من قبل. وقد كتب أول تصريح كبير في هذا الموضوع روجر وليمز Roger Williams الذي يعود إليه شرف وضع التسامح موضع التنفيذ في رود آيلند Rhode Island حين كانت السلطة في يده. وهو في كتابه «القواعد الدموية في الاضطهاد من أجل قضية الضمير» Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience المنشور سنة ١٦٤٤ ينادي بأن الحكومة إنما هي قوة زمنية محضة فلا يجوز أن يكون لها سلطة على أي معتقد ديني أو هيئة دينية «الكنيسة كأية شركة أو جمعية مثل شركة الهند الشرقية أو التجار الأتراك أو أية شركة أو جمعية في لندن قد تتجزأ بكاملها وتنحل إلى أجزاء أو تزول تماماً، ومع ذلك فالسلام في المدينة لا يتعكر ولا يتضرر».[11] الكنيسة الصحيحة روحية في طبيعتها. وهي لذلك في غير حاجة إلى تأييد حاكم مدني للمحافظة على مركزها. وواجبها ألا تستعمل الأسلحة الدنيوية بل «درع البر وخوذة الخلاص وسيف الروح»[12] ولا سلطة لها على العلائق بين الإنسان والله. وقد عدد وليامز العواقب السيئة التي تنجم عن الابتعاد عن النظرية القائلة بالانفصال بين الدولة والكنيسة وقبل ملتون هذا الموقف ذاته. وتعتبر رسالته ايريوباجتيكا Areopagitica المنشورة عام ١٦٤٤ دفاعاً كلاسيكياً عن حرية الضمير والتعبير. ذلك أن الرقابة تؤدي «إلى القضاء على كل علم ووقف الحقيقة، لا لأنها تمنع استعمال المواهب، وتشلها فيما يختص بما سبق أن توصلنا إليه من المعرفة فحسب، ولكن لأنها توقف وتشل كل كشف يمكن تحقيقه في الحكمتين الدينية والمدنية معاً»[13]. «أعطني قبل جميع الحريات الحرية لأعرف وأقول وأناقش وفقاً لما يقضي به الضمير»[14] تلك هي النتيجة التي وصل

ليها نيوتن .

ومع أن فرق الأقلية قد تعتنق هذا الموقف ، ومع أن بعض المؤلفات قد تؤيده كما حدث في كتاب جيريمي تايلور Jeremy Taylor الذي عنوانه « حرية النبوة » Liberty of Prophesying (١٦٤٦) ، فإن التسامح كمبدأ أكثر منه مجرد حل طارىء لم يؤخذ به على مستوى واسع إلا بعد أن آمن الناس بمقدرة العقل على أن يتوصل إلى الحقيقة بدون عون . وقد أدى المذهب العقلي النيوتوني إلى ظهور كتابين كبيرين : كتاب الكاتب الفرنسي بيير بييل Pierre Bayle « شرح فلسفي للنص » و « أجبرهم على الدخول » عام ١٦٨٦ وإلى دفاع لوك عن قانون التسامح الإنجليزي الصادر عام ١٦٨٩ في « رسائل حول التسامح » . أما بييل فلا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل . « إن المحكمة العليا ، وهي آخر محكمة يلجأ إليها والتي تستأنف أحكامها ، هي العقل الذي يتحدث ببديهيات نور الطبيعة »[١٥] . فالعقل يعلم بوضوح أن إجبار أي إنسان أن يعتنق أمراً ينبئه عقله بخطئه هو أمر لا عقلي ولا أخلاقي بصورة مطلقة . حتى لو كان القضاء على الخطأ بالقوة مبدأ صحيحاً فليس هنالك من حقيقة لها من اليقين ما يسوغ تطبيقنا لهذه النظرية « كل ما يسمح القيام به ضمير نير في سبيل تقدم الحقيقة ، يسمح به ضمير مخطىء فيما يظن أنه هو الحقيقة »[١٦]. ولا شك في أنه لا يوجد حقيقة لها من اليقين ما يسوغ الاضطهاد ، وقد تخلى بييل عن فكرة الحقيقة المطلقة التي تأتي عن طريق الوحي وأخذ بالمفهوم العلمي للحقيقة التي يعتبرها شيئاً معروفاً بالتدريج . ولا يستطيع إنسان أن يحكم على عقل إنسان آخر . ولا يمكن أن يقف بين الإنسان وضميره حاكم سوى الله . حتى المعتقد الذي يبدو لنا مغلوطاً يجب التسامح به لأنه قد يكون حقاً . ويضيف بييل إلى هذا الدليل الربي دليلا أخلاقياً . ويقول بأنه ما من قوة ، مهما بلغت ، تستطيع أن تعدل معتقد إنسان بل كل ما تفعله هو أن تجعل من ذلك الإنسان مرائياً . ومن الخطأ فرض هذا الرياء على الناس وإذا زعم إنسان بأن الله أعطاه

مثل هذا الحق في فرض رأيه فهذا بذاته كاف لأن يدحض زعمه .

« من الذي جعل من المجالس النيابية الحكام المطلقين على حرية ضميري ؟ لا شك في أن الرغبة في قهر الضمير هي جريمة ضد حقوق الله .... إنها لقضية بديهية أن كل إنسان يفعل أمراً يحكم ضميره عليه بأنه شر ، أو يمتنع عن فعل ما يأمره ضميره بفعله ، يرتكب خطيئة ... وما من خطأ في الدين مهما كانت طبيعته يعتبر خطيئة إذا ارتكب من غير إرادة .... إن لنا حقاً لا يمكن التنازل عنه في الإعلان عن تلك العقائد التي نعتبرها مطابقة للحقيقة الخالصة »[١٧] .

والحالة الوحيدة التي يجوز فيها قمع مذهب هي تلك التي يشكل فيها هذا المذهب خطراً على الأمن العام . وإن أكبر خطر في أي دين هو ألا يكون متسامحاً . ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء إلا بعدم التسامح . وعلى أساس هذا المبدأ قال بيل بأن الكاثوليك غير جديرين بالتسامح وذلك لأنهم يدينون بالولاء إلى سيد أجنبي . إذ أن الإنسان الذي لا يدين لدولته المدنية لا يحق له أن يعيش في ظلها « ذلك هو حكم الفرد الكاثوليكي الذي يعيش في دولة يملك السيادة فيها بروتستانتي ، وذلك لأنه يستطيع دون الخروج على دينه أن ينسى يمين الولاء الذي أقسمه لسيده »[١٨] . والحقيقة أن بيل كان على حق يوم كان البابوات يحلون الأفراد من تبعات أيمانهم هذه .

أما دفاع لوك فكان مبنياً على هذه العلل الأخلاقية أكثر من الأدلة العلمية المبنية على صعوبة كشف الحقيقة المطلقة . فغاية الحكومة بالنسبة إليه هي غاية زمنية محضة ، وهي أن تحافظ على حقوق الأفراد . ولا علاقة لها مطلقاً بخلاص نفوس الناس . والكنيسة هي مجرد « جمعية حرة إرادية »[١٩] . وإذا ما تأذى الله من جراء الاعتقادات الخاطئة فذلك شأنه الخاص . ويوافق لوك على قول الإمبراطور طيباريوس « إذا أهينت الآلهة فلتعالج الأمر بنفسها » فالحكومة تستخدم القوة والقوة تعجز عن تبديل رأي « إنه لمن

السخف أن تأمر القوانين بتنفيذ أمور ليس في مقدور الناس تنفيذها . إن اعتقادنا بصواب هذا الأمر أو ذاك لا يعتمد على إرادتنا »[20] . وعلاوة على ذلك فلو قبلت بحق فرض التماثل في الإيمان ولو مرة واحدة فإنك تعطي هذا السلاح للديانات الكاذبة والصحيحة على السواء . فديانة واحدة تكون على صواب وجميع البلاد الأخرى على ضلال «وأن ما يزيد في السخف ولا يلائم فكرة الألوهية أية ملاءمة ، هو أن يدين الناس بسعادتهم أو شقائهم الأبديين إلى أمكنة ولادتهم ... ان ما هو صحيح وخير في إنجلترا يجب أن يكون صحيحاً وخيراً في روما وأيضاً في الصين وفي جنيف»[21] . التسامح هو المبدأ الذي يعطي الإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود .

ويتفق لوك مع بيل على إخراج الكاثوليك من عداد من يجب التسامح إزاءهم للسبب ذاته ، أي «لأنهم يعلمون أن الرخاء لا يكون مع الهراطقة ، وأن الملوك الذين يجرمون يخسرون حقهم بتيجانهم وممالكهم»[22] . ولما كانوا يطيعون أميراً أجنبياً هو البابا فهم خطرون سياسياً . وهو يستثني الملحدين أيضاً «يجب أن لا نتسامح إزاء أولئك الذين ينكرون كيان الله . فالوعود والمواثيق والايمان التي تحدد المجتمع البشري لا تنطبق على الملحد . والاستغناء عن الله حتى بالفكر ينقض كل شيء . وإلى جانب ذلك فإن الذين يهدمون الدين بإلحادهم ويحطمونه ليس لهم دين فيتحدوا بهذا التسامح في سبيل نشره »[23] . وبعبارة أخرى كان عصر التنوير مستعداً للتسامح في أمر الاختلاف الديني لا السياسي . وقد وضعت الحكومات الخط الفاصل أمام هذه النقطة حتى يومنا هـــذا . ولم يتخلص الكاثوليك في إنجلترا من القيـــود السياسية المفروضة عليهم إلا عـــام ١٨٢٩ والملحـــدون عام ١٨٨٨ .

نادى جميع مفكري القرن الثامن عشر بمبادىء التسامح ولكن بتفاوت فيما بينهم . ففولتير مثلاً بالرغم من استعداده لمساعدة كل من وقع ضحية للاضطهاد – حتى اليسوعيين – لم يقل بتسامح واسع كالذي قال به بييل

ولوك فذهب إلى ضرورة حصر الوظائف العامة والمراتب الرفيعة في من يعتقدون بدين الدولة ، لأنه كان يعتقد أن الدين ضروري لضبط الشعب. وقد كانت بروسيا أول دولة أوروبية أعطت الحرية الدينية التامة وذلك في حكم فردريك الثاني صديق فولتير. وحين شبت الثورة الفرنسية التي جلبت معها بالفعل موجة كبيرة من عدم التسامح السياسي بين الجانبين ظهر من ينادي بأنه ليس للحرية من حد على الاطلاق حتى احتج ميرابو على مجرد لفظة التسامح بقوله :

« الحرية الدينية التي لا حد لها أبداً ، هي في نظري حق مقدس إلى حد أن التعبير عنه بكلمة « التسامح » يبدو لي في ذاته ضرباً من الاستبداد ، لأن السلطة التي تتسامح قد لا تتسامح أيضاً » [٢٤] .

وقد احتج توماس بين Thomas Paine الاحتجاج ذاته في « حقوق الإنسان » :

« ليس التسامح مضاداً لعدم التسامح وإنما هو تزييف له . فكلاهما ضرب من الاستبداد . أولهما يعطي ذاته حق حجب حرية الضمير والثاني حق منحها . فلو اقترح على البرلمان مشروع قانون عنوانه « قانون يسمح للخالق ، أو يعطيه الحرية في أن يتقبل العبادة من يهودي أو تركي أو لمنع الخالق من قبولها » لدهش جميع الناس وسموا ذلك كفراً . ولحدث ضجيج كبير . فادعاء التسامح في الأمور الدينية ينكشف عندئذ دون قناع » [٢٥] .

ولكن قل من كان يرغب في الذهاب إلى مثل هذا الحد . وليس بوسعنا ألا نعتقد بأن قادة القرن الثامن عشر نادوا بمبادىء التسامح الديني لأنهم كانوا غير مبالين بالدين ، أكثر منهم مؤمنين بالتسامح ذاته . ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا سببت مثل هذه المبادىء ارتباكاً لا حد له إلى أولئك الذين لم يكونوا على استعداد لاتباعها إلى أبعد نتائجها المنطقية .

إن ذات الأخلاق العقلية النفعية التي أدت إلى الخيرية والتسامح نشأ عنها أيضاً معارضة عميقة للحرب «والأفكار الوطنية الموروثة» بصورة عامة. ولم تبد الحرب، بالشكل الذي كانت تثيرها فيه السلالات المالكة والطبقات التجارية مؤذية وضارة بصورة بديهية فحسب، بل إن الروح بكاملها التي كانت تدفع إلى تقدير الطبيعة البشرية والإنسانية والجنس البشري ككل واحد، مهملة أية فوارق معينة بين مختلف الجماعات أو الأفراد، هذه الروح كانت تعارض الشعور القومي معارضة واضحة. وبنتيجة ذلك تعتبر الثقافة العلمية في القرن الثامن عشر أقرب ما توصل إليه العصر الحديث من القرب إلى الروح الكلية الكونية التي ميزت الإمبراطورية الرومانية ثم ميزت العصور الوسطى بشكل آخر. لقد أدى المزاج العلمي إلى التخفيف من حدة الشعور الوطني الذي رافق حركة النهضة بينما يبدو أن القوى الاقتصادية والطبقات التجارية، في دعوتها للتجارة الحرة الشاملة بدلاً من الاقتصاد القومي الرومانتيكي، كانت تسعى، أول ما تسعى، إلى التحرر من القيود الحكومية، بدلاً من التأييد الحكومي السابق. ولكن إحياء القومية إبان حروب الثورة الفرنسية، ونمو المصالح الاقتصادية الجديدة مع الثورة الصناعية، كل ذلك جعل من تاريخ القرن التاسع عشر قصة مختلفة. إلا أن كبار المفكرين في عصر العقل اعتبروا هذه المظاهر للقومية مظاهر لاعقلية ولاطبيعية وبالغة الأذى بالازدهار الإنساني. ولم يحجم بعض المحافظين كصموئيل جونسون ــ وكان في جميع الأمور الأخرى متفقاً مع حزب المحافظين البريطاني ــ أن يعلن أن «الوطنية هي آخر ملجأ للوغد». بينما عبر ليسنغ Lessing، وهو الزعيم الكبير للتنوير العقلي في ألمانيا، عن رغبة صادقة إذ عنى «أن يكون في كل بلد أناس ترفعوا عن أهواء الغوغاء وعرفوا بالضبط متى لا تُعد الوطنية في عداد الفضائل»[٢٦].

وهكذا نادوا بالمثل الأعلى الكوني عوضاً عن المثل الأعلى الوطني ، وهو مثل أعلى ذو شمول واسع يختلف في الاتجاه الحديث في الدولية لأنه لا يتعرف على ولاء متوسط بين الفرد والإنسانية الواحدة . وقد بدا طبيعياً وبديهياً لأمثال هؤلاء الرجال أن واجب المفكر أن يعتبر نفسه مواطناً للانسانية بصورة عامة لا لبلد معين . وسنختار اثنين من الممثلين البارزين لوجهة النظر هذه وهما فولتير وغوته . وفولتير رغم أن فكره كان منصباً على إصلاح أحوال الحياة في فرنسا ، إلا أنه كان في عواطفه وتأثيره أوروبياً بل رجلاً عالمياً . ولم يجد أية فوارق بين الناس والبلاد إلا فوارق العقل والإنسانية « إن جميع الكتاب يعتنقون الفكرة القائلة بأن كل إنسان يجب أن يكون حراً في اختيار وطنه »[٢٧] . وكتب إلى أولئك الذين كانوا يبحثون عن عمل لدى ملك بروسيا المستنير : « إذا كان هنالك أي شيء تشكو منه في بلادك فإنك تفعل خيراً في أن تجد لنفسك بلداً آخر »[٢٨] . وفعل فولتير ذاته ما كان يبشر به ، فقبل الخدمة عند فردريك وأنهى أيامه في سويسرا . « يكون للفرد وطن واحد إذا كان يحكمه ملك صالح . ولا يكون له أي وطن إذا كان يحكمه ملك شرير »[٢٩] . إن أكثر الناس الذين يعتقدون أنهم يحبون وطنهم إنما يحبون في الحقيقة الخيرات التي ينتفعون بها منه . فالقضية قضية مصلحتهم الاقتصادية قبل كل شيء .

لكن عداءه الرئيسي للوطنية يعود للسبب الإنساني إذ يبدو أنها تثير حقداً إزاء باقي الجنس البشري . فمحبة الإنسان لوطنه حسب الاعتبار العام تعني كراهية جميع البلاد الأجنبية .

« من المحزن أن المرء في كثير من الأحوال لا يكون وطنياً صالحاً إلا بمعاداة باقي الجنس البشري . كان كاتو Cato — ذلك المواطن الصالح — يقول في قديم الزمان أمام مجلس الشيوخ الروماني « ذلك هو رأيي . ولتهدم قرطاجنة » . ولا يكون المرء وطنياً صالحاً إلا إذا تمنى لبلده الإثراء عن طريق التجارة ، والقوة عن طريق السلاح . ولكن من الواضح

أن بلداً ما لا يمكن أن يغتني إلا على حساب بلد آخر ، وأنه لا يستطيع أن يغزو دون أن يؤدي ذلك إلى تعاسة الآخرين . تلك هي حالة الجنس البشري : وهي أنه إذا تمنى المرء العظمة لبلاده تمنى التعاسة لجيرانه أما ذلك الذي يتمنى ألا تصبح بلاده أكبر أو أصغر ، أغنى أو أفقر ، فهو مواطن للكون »[٣٠].

وعلى ذلك أثار فولتير حرباً لا توقف فيها ضد حماقات « الوطني » . وكل قارىء يتذكر ذلك الهجاء الوارد في الفصول الأولى في كانديد حيث يقع البطل ضحية حيلة فيدخل في جيش ملك البلغاريين أثناء حربه مع الإيبيريين . قال :

« لم يكن هنالك شيء يعادل في الجمال والروعة والبهاء والتنظيم ذينك الجيشين . فالأبواق والمزامير والصنوج والطبول والمدافع كانت تحدث انسجاماً لم يحصل مثله في الجحيم . وبدأت المدافع أولاً بأن حصدت ما يقرب من ستة آلاف رجل في كل معسكر . ثم أزالت البنادق من هذا العالم — أحسن العوالم الممكنة — بين تسعة وعشرة آلاف جندي تقريباً كانوا يعبثون في سطح الأرض وكانت الحراب أيضاً سبباً كافياً لموت بضعة آلاف من الرجال . وبلغ المجموع زهاء ثلاثين ألف نفس . أما كانديد الذي كان يرتجف كالفلاسفة فقد اختبأ قدر ما استطاع في أثناء هذه المجزرة الرائعة البطولة . وأخيراً بينما كان كل من الملكين يوجه صلاة شكر خاصة لله Te Deums في معسكره بعد المعركة ... مر كانديد بين أكوام الموتى والأحياء ووصل قرية مجاورة فوجدها كومة من رماد : فقد كانت قرية من بلاد العدو أحرقها البلغاريون وفقاً لقواعد الحقوق العامة . فهنا شيوخ أقعدتهم الضربات كانوا يرقبون نساءهم وهن يمتن بعد الذبح وأطفالهن على صدورهن التي سالت منها الدماء . وهنالك فتيات بقرت بطونهن يرددن أنفاسهن الأخيرة بعد أن أشبعن الحاجات الطبيعية لدى بعض الأبطال . وعلى مقربة منهن أخريات نصف محروقات يستغثن من أجل القضاء التام عليهن . وكانت الرؤوس متناثرة على الأرض إلى جانب الأذرع والأرجل

المقطوعة . هرب كانديد بأسرع ما يستطيع إلى قرية أخرى كانت من قرى البلغاريين وكان الأبطال الإيبيريون قد مثلوا فيها ذات التمثيل . وتابع كانديد سيره فوق أعضاء مرتعشة وبين الأخربة حتّى وصل أخيراً خارج مسرح الحرب » [٣١] .

واستطاع غوته بدوره أن يرتفع فوق جميع التشبثات كالوطنية والأمجاد العسكرية . قال :

« يحب الشاعر كإنسان وكمواطن البلد الذي ولد فيه ، ولكن وطن قواه الشعرية وعمله الشعري هو الخير والنبل والجمال . وهي كلها غير مقيدة بمقاطعة خاصة أو بأرض معينة . حتّى إذا وجدها في أي مكان وقف عندها واستوحى منها . وهو في هذا يشبه النسر الذي يحلق حرّاً فوق كل أرض والذي لا فرق عنده بين أن يكون الأرنب الذي ينقض عليه في بروسيا أو في ساكسوني . فما هو إذن معنى صحبة المرء وما معنى أن يكون وطنيّاً ؟ وإذا قضى شاعر حياته يحارب الأفكار المستوطنة الشريرة ، ويزيل النظرات الضيقة ، وينير عقل شعبه ويظهر ذوقهم ويسمو بآرائهم وأفكارهم فأي عمل أفضل من هذا العمل يمكن أن يقوم به ؟ وكيف يمكن أن يكون أكثر وطنية ؟ » [٣٢] .

« الأحقاد القومية أمور ذات لون خاص . وأنت تجد دائماً هذه الأحقاد على أشد وأعنف ما تكون بين أحط مراتب الثقافة . ولكن هنالك مرحلة تختفي عندها تماماً إذ عندها يقف المرء بصورة ما فوق جميع الأمم ، ويحس سعادة شعب مجاور أو تعاسته كما لو كانت في نفسه . لاءمت هذه المرحلة من الثقافة طبيعتي وقد تمكنت فيها تماماً قبل أن أبلغ الستين من عمري » [٣٣] .

وعلى ذلك استطاع أن يقف غوته جامداً غير متأثر أمام ساحة معركة ، مفكراً في قوة نابليون الغازي ومقدرته بينما كان مواطنوه يبحثون بحماسة عن الوسائل لطرد الغازي الأجنبي .

أخذت هذه الروح الكونية تقوى وتشتد حتى إنها في سنة ١٨٠٥ – وهي بالضبط السنة التي تحول فيها فخته إلى قومي متحمس وكان مصدر وحي للكثيرين من الألمان فيما بعد. قال في هذه المشكلة مجيباً على ذلك السؤال :

« ما هو وطن المسيحي الأوروبي المثقف حقاً ؟ إنه بصورة عامة أوروبا. وبصورة خاصة وفي كل عصر ذلك البلد الأوروبي الذي يبلغ ذروة الحضارة. كل بلد يمعن في الضلالة لا بد أن يهدم على وجه التأكيد. وعند ذلك يهبط من ذروة الحضارة التي كان يقف عليها. ولكن لما كان يقع، بل لا بد له من الوقوع، ترتفع بلاد غيره. وبين هذه بلد واحد بارز يقف الآن في الذروة التي وقف عليها سابقه من قبل. إن الذين يتعلقون بالأرض ويرون وطنهم في التربة والنهر والرابية يظلون مواطنين للدولة المنهارة. ويحتفظون بما رغبوا فيه وما يجعلهم سعداء. لكن الروح التي تشبه الشمس تنجذب وتتلفت حيث النور والحق. وبوسعنا أن نجد الراحة في هذا الاتجاه الكوني، لا تزعجنا أبداً أفعال الدول الأخرى ومصائرها ونظل براحة نحن وسلالتنا حتى نهاية الزمن » [٣٤].

ولعل تطلع الناس إلى اضمحلال الفوارق القومية وإلى قيام علاقات شاملة بين الأفراد كان السبب في أن عصر العقل – الذي أسرف في اللطف والإنسانية في جميع الأمور لم يحدث أي تغير حقيقي في نظرية العلاقات الدولية التي تم وضعها أثناء عصر النهضة. ويبدو مرجحاً أنه لو لم يكن الاتجاه القومي هدفهم لكانوا أدخلوا في القانون الدولي ذات المفاهيم الهدامة والمطهرة التي استعملوها في كل حقل آخر. لكن الذي حصل هو أن المتشرعين حين نظموا ووضعوا مجموعة الحق العام، فقد ثبتوا في الوقت ذاته مفهوم الدولة القومية ذات السيادة المطلقة غير المسؤولة. وعلاوة على ذلك فإن تلك النظريات السياسية كلها، التي دعت إما إلى حكومة مركزية قوية، أو شهدت، كما فعل روسو، على سيادة الشعب فوق أي شيء آخر، مهما كانت قيمتها في نقل أسس السلطة ضمن الدولة الواحدة، فإنها لم تود

إلا إلى تشديد الاحتكاك بين الأمم . فالدستوريون ودعاة الحكم المطلق كالديمقراطيين ، والنفعيين ، اتفقوا جميعاً على اعتبار الدولة القومية المركز الأعلى للسلطة . ثم إن الفئة الأخيرة خاصة — أي ان فئة النفعيين — الذين اقتسموا مع أتباع روسو ولاء الناس في نهاية القرن ، أصبحوا أكثر فئة داعية إلى الدولة غير المسئولة . وكان جون أوستن John Austin من أتباع المذهب النفعي هو الذي شدد في أوائل القرن التاسع عشر على سلطة البرلمان المطلقة في وضع القوانين التي يرغب في وضعها ضد الأقلية الداخلية والدول الخارجية . ولم يحاول أي إنسان أن يطبقها في الواقع العملي . وقد أعدّ الأسقف سان بيير مناهج من هذا القبيل عندما اجتمع مؤتمر أوترخت في نهاية حرب الولاية الإسبانية . وأعد مثلها الفيلسوف الألماني كانط في أثناء حروب الثورة الفرنسية إلا أنها لم تأت بأية نتيجة عملية على الإطلاق . فقد تأمل سان بيير أن يتمكن من إحياء « مشروع السلام الدائم » الذي وضعه هنري الرابع ، وذلك باتحاد ملوك أوروبا على أساس إيجاد مؤتمر أو مجلس شيوخ ، يضم ممثلين عن الملوك وتأليف جيش مشترك « لرد الأعداء الخارجيين ولتقديم المساعدة السريعة الفعالة إلى الحكام وكبار القضاة ضد المتآمرين العصاة والثائرين » [٣٥] . لكن جميع الفوارق الدستورية والديمقراطية كانت مناوئة لقيام عصبة الحكام هذه التي ربما تمكنت من المحافظة على السلام على حساب ما اعتبره الناس أكبر قيمة من السلام . فكانط ذهب في رسالته « في السلام الدائم » On Perpetual Peace (١٧٩٥) إلى أن أية جمعية أمم فعالة يجب أن تؤسس على حكومة شعبية ، مشترطاً أنه لما كانت مسئولية الحروب تقع على الملوك إلى حد بعيد ، فجميع الأعضاء يجب أن تقوم في بلادهم حكومات شعبية ، وأن القانون الدولي يجب أن يدعمه اتحاد من الدول الحرة ، وأن الملكية الفردية في الأراضي الأجنبية يجب ألا يسمح بها وأنه لا يحق لأية دولة أن تتدخل بالعنف في دستور دولة أخرى وإدارتها الداخلية . لكن لم تكن أية حكومة على استعداد لأن تقبل أياً من هذه الشروط

وحين انبثقت العصبة الدولية للحلف المقدس عن مؤتمر فيينا ، كانت مؤسسة على مبادىء محافظة جعلت وقوفها في وجه التيارات القومية والديمقراطية المتزايدة أمراً مستحيلا . وأقصى ما وصلت إليه رؤى مفكري القرن الثامن عشر ، لم تكن عصبة أمم ، بل حكومة أوروبية واحدة أو حكومة عالمية تحكم رعايا متساوين .

ولقد كان نابليون وما حلم به من إمبراطورية كلية هو الذي جسم ، على أحسن شكل في هذا الأمر وفي أمور أخرى كثيرة ، المثل العليا للقرن الثامن عشر ، والذي اقترب أكثر ما يمكن من تحقيق مثل هذا « السلام الغالي » Pax Gallica أو « السلام الفلسفي النابليوني » Pax Philosophica Napoleonica إذا أردنا تعبيراً أفضل . غير أن قوى القومية والثورة الصناعية عندما اتحدت مع بعضها البعض جعلت تكرار مثل هذه المحاولة أمراً مستحيلا .

فكرة التقدم

لكن كبار رسل التنوير كانوا يؤملون تحقيق المجتمع الأمثل للجنس البشري عن طريق انتشار العقل والعلم بين أفراد الناس ، وأن يؤسسوا بتأثير هذا الانتشار ألف سنة من الحكم الصالح والقضاء على الشيطان . ومنذ بداية العصر أخذ يرتفع نشيد متزايد في تعظيم التقدم بوساطة التعليم . وقد وضع كل من لوك وهيلفيثيوس وبنثام أسس هذا الحلم الكريم ، واعتقد جميع الناس في أية مدرسة كانت وبكل ما في طبائعهم من قوة – باستثناء من تمسكوا بالعقيدة المسيحية في الخطيئة الأصلية مثل مالثوس – أن الجنس البشري قادر على إدراك الكمال . وأخيراً أمسكت البشرية بيديها مفتاح مصيرها : إذ في استطاعتها أن تجعل من المستقبل ما تريد على وجه التقريب . ولم تبق هنالك ثمة حدود للازدهار البشري لا يمكن تخطيها طالما يستطيع الإنسان تهديم ما في الماضي من أخطاء حمقى والرجوع إلى الاستثمار العقلي للطبيعة .

إنه لمن الصعب علينا أن نتحقق من مقدار حداثة هذا الإيمان بالتقدم البشري . ويبدو أن العالم القديم لم تكن لديه أية فكرة عنه . فاليونان والرومان كانوا يعتقدون أن العصر الذهبي حصل في الماضي ثم انحط الإنسان بعده . ولم يكن بوسع القرون الوسطى بالطبع أن تحمل مثل هذه الفكرة . أما النهضة التي حققت أشياء كثيرة فلم تستطع أن تتصور إمكان ارتفاع الإنسان ثانية الى مستوى العصور القديمة المجيدة إذ أن جميع أفكارها تتجه صوب الماضي . ولم يجرؤ الناس على مثل هذا الطموح الذي لا يعرف حدّاً إلا بعد نمو العلم في القرن السابع عشر . ويعود إلى فونتنيل Fontenelle الذي امتدت حياته الطويلة من أيام ديكارت إلى الموسوعة الفضل الأكبر في أنه غرس تدريجياً في القرن الثامن عشر هذا الإيمان بالتقدم . كان معمماً للعلم الديكارتي . وكان يأمل أن تستطيع أوروبا بفضل العلم والعقل ، لا أن تساوي العصور القديمة فحسب ، بل أن تفوقها بكثير . ولقد أعلن أن جميع الأفراد مصنوعون من مادة واحدة . فنحن لا نختلف عن أفلاطون وهوميروس بل لنا مستودع من الخبرة البشرية المتراكمة أغنى مما كان لديهم بكثير . والناس يحترمون تقدم السن ، لما يأتي به من خبرة وأننا نحن المحدثين الذين نمثل في الحقيقة تقدم العالم في السن ، على حين يمثل القدماء فتوته ، ويعرف عالم اليوم ما يزيد عما كان يعرفه عالم كان يعيش تحت حكم أوغسطس بمقدار عشرة أضعاف ... وطالما يستمر الناس في جمع المعرفة فسيكون التطور محتوماً كنمو الشجرة . وليس هنالك من سبب يدفع بنا الى أن نتوقع انقطاع ذلك .

قد يبدو هذا الرأي عادياً . ولكنه بالنسبة لمعاصري فونتنيل بدا في أعلى ذروة من الإلحاد . وقد وجد نفسه في قلب معركة ضارية وانقسمت فرنسا بكاملها في الصراع بين القدماء والمحدثين . وخلد سويفت Swift في مؤلفه « معركة الكتب » Battle of the Books صورة للصراع كما نشبت في إنجلترا . ولكن لم يكن هنالك مجال للشك حول النتيجة النهائية . فجميع العلماء من ديكارت ومن جاء بعده احتقروا القدماء ونجحوا في توطيد

دعائم الإيمان بالتقدم. وعندما حل منتصف القرن التالي أقر بوضوح أن العالم القديم يستطيع أن يحافظ على مكانته في حيز الآداب وحدها. وعندما أهمل الذوق الكلاسيكي أثر نمو المدرسة الرومانطيكية أخذ القدماء يخسرون المعركة حتى في هذا المضمار.

وقد قيض لكوندورسيه أن يلخص آمال العصر بكامله وثقته. فحياته كرياضي ورجل دولة وحرب وثوري تعتبر رمزاً لروح الثورة الفرنسية بالذات. ولما لم تعتبر أفكاره منسجمة مع الضرورات العملية للسياسة الفرنسية، اضطر أن يهرب للنجاة بحياته، وأن يختبيء ضمن غرفة خلفية في أحد المطاعم، وينتحر في آخر الأمر لكي ينجو من المقصلة. وبينما التهمته القوى التي بشر بها بحماسة وبينما كان يرتجف وهو في مخبئه لسماع كل صوت ويعيش في خوف مستمر من الموت الذي غلبه أخيراً، استطاع أن ينسى قدره تمام النسيان أمام الرؤيا التي أخذت بمجامع نفسه: رؤيا الجنس البشري بكامله يتقدم حثيثاً بفضل الثورة الكبيرة. وحين كان مختبئاً لينقذ حياته صرف وقته في تأليف أسمى كتاب واثق وضع على الإطلاق: تاريخ تقدم الروح الإنسانية. Histoire du progrés de l'Esprit Humain وهو الرمز الملائم لفرنسا بذاتها، فرنسا المستعدة أن تبذل أفضل دمائها على ساحات القتال في أوروبا لكي تعرف الأجيال المقبلة، بفضل تضحياتها المجيدة، معنى الحرية. وهو إذ ينظر إلى الماضي يجد ما فيه من النمو السريع المتزايد في حقل المعرفة والتنوير، منبراً تستطيع نفس الإنسان أن تندفع منه إلى أمجاد المستقبل.

ولم تعد صرخة كوندورسيه «لنعد إلى الطبيعة» بل أصبحت «لنسر قدما نحو المثل الأعلى».

«نتيجة عملي هي أن أظهر بالاعتماد على التفكير أو على الحقائق أنه ليس هنالك من حد لاكتمال القوى في الإنسان. وأن مقدرة الإنسان على

الكمال هي في الحقيقة لامتناهية . وأن تقدم هذا الاكتمال الذي أصبح مستقلاً عن أية سلطة قد ترغب في أن تضع حداً له — لا حد له سوى مدة حياة هذه الكرة التي وضعتنا الطبيعة عليها . لا شك في أن هذا التقدم قادر على السير بسرعة أكثر أو سرعة أقل . لكنه لن يعود القهقرى أبداً وعلى الأقل ما دامت الأرض تشغل ذات المكان في نظام الكون ، وما دامت القوانين العامة لهذا النظام لا تحدث على الكرة تخريباً عاماً ، أو تغيرات تجعل الجنس البشري عاجزاً عن أن يحافظ على ذاته وأن يستخدم ذات القوى ويجد ذات الموارد »[٣٦] .

إن مبادىء الثورة أي إيمان القرن الثامن عشر بالعقل ستنتشر فوق الأرض بكاملها . والحرية والمساواة — مساواة صحيحة في الاقتصاد والاجتماع والفكر ، ستقوى باستمرار واطراد وسيخيم السلام على الأرض ، « وستعتبر الحرب أكبر وباء وأفظع جريمة »[٣٧] . بل أكثر من ذلك كله فإن تنظيم المعرفة على شكل أفضل ، وتسخير الذكاء في تحسين كيفية الإنسان ، العضو الحي ، سيؤدي لا إلى القضاء على الأمراض وتطويل معدل الحياة الإنسانية إلى ما لانهاية له فحسب ، بل إلى تحقيق أكمل الشروط للحياة الإنسانية الطيبة تحقيقاً فعلياً .

وينتهي وسط الكوارث الشخصية التي انهالت عليه إلى نغمة من التفاؤل السامي :

« أية صورة رائعة للجنس البشري ، إذ يتحرر من قيوده ، وينعتق من عبودية الصدفة وكأنه ينعتق من أعداء التقدم ، ثم يسير بخطى ثابتة أكيدة على طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة تعن للفيلسوف فتعزيه عن الأخطاء والجرائم والمظالم التي ما زالت الأرض تعج بها ، والتي كثيراً ما يقع هو ضحيتها . وهو يجد مكافأة لجهوده من أجل تقدم العقل والدفاع عن الحرية في تأمل هذه الرؤيا . عند ذلك يجرؤ على ربط جهوده بالتسلسل الأزلي

للقدر الإنساني . وهو يجد هنالك المكافأة الصحيحة للفضيلة . وتلك هي اللذة في أنه خلق خيراً ثابتاً ، لا يستطيع القدر أن يهدمه مهما وعد من ثواب ، في مقابل إعادة الأفكار الموروثة والعبودية . وهذا التأمل هو ملجأ لا تستطيع ذكرى مضطهديه أن تلاحقه إليه . وحيث يعيش بالفكر مع الإنسان الذي توطدت حقوقه وكرامة طبيعته ، ناسياً البخل والخوف والحسد والعذاب والفساد . إنه هنالك ليعيش حتّى مع إخوانه في نعيم خلقه عقله ، تغنيه محبته للانسانية أطهر الأفراح » [٣٨] .

وبوسعنا أن ننهي دراستنا للقرن الثامن عشر بمقطعين يمثلان ما عنت مآثره بالنسبة إلى الذين عاشوا فيه . الأول مأخوذ من تاريخ للفلسفة كتبه ج . ب . بوهل J. B. Buhle عام ١٧٦٦ قال :

« نحن نقترب الآن من أحدث الأدوار في تاريخ الفلسفة . وهو أعظم الأدوار وأكثرها بهاء لا في تاريخ الفلسفة فحسب ، بل في العلوم والفنون والحضارة الإنسانية بصورة عامة . فالبذور التي غرست في القرون السابقة للقرن الثامن عشر أخذت تزهو فيه . وليس بوسعنا أن نقول عن أي عصر ، قدر ما نستطيع أن نقول عن هذا العصر ، إنه استخدم مآثر العصور التي سبقته لكي يخطو بالإنسانية إلى كمال طبيعي وفكري وأخلاقي أكبر . وقد بلغ من العلو بحيث لو قارناه بقيود الطبيعة البشرية ، ومجرى خبرتنا الماضية ، لوجب أن ندهش حقاً إذا استطاعت عبقرية الأجيال المقبلة أن تحافظ على مثل علوه » [٣٩] .

وعلى قبة مستديرة في كنيسة القديسة مرغريت في غوثا Gotha في ألمانيا كشفت حديثاً رسالة وضعت عام ١٧٨٤ لتقرأها الأجيال التالية :

« يشغل جيلنا أسعد دور في القرن الثامن عشر . فالأباطرة والملوك ينزلون عن عليائهم الرهيبة ، محتقرين الأبهة والعظمة ليصبحوا آباء وأصدقاء لشعبهم وموضع أسرار لهم . ويمزق الدين ثوبه الرهباني لكي يظهر في جوهره

الإلهي . ويخطو التنوير خطوات كبيرة . ألوف من إخواننا وأخواتنا الذين عاشوا سابقاً في جمود مقدس تستعيدهم الدولة من جديد . الحقد الطائفي والاضطهاد من أجل الضمير ، آخذان في الزوال . ومحبة الإنسان وحرية الفكر تكسبان المكانة العليا . والعلوم والفنون آخذة بالازدهار ونتبصر عميقاً في معمل الطبيعة . الصناع والفنانون يدركون الكمال ، والمعرفة النافعة تنمو بين جميع الطبقات . هذا وصف صادق لعصرنا . لا تنظروا من عل إلينا إذا ارتفعتم أكثر مما نرى . بل عليكم أن تعرفوا من الصورة التي رسمناها لكم مقدار ما جاهدنا بشجاعة وقوة لرفعكم إلى المستوى الذي أنتم فيه الآن ولتستطيعوا البقاء فيه . اعملوا الشيء ذاته لمن يخلفكم ، وكونوا سعداء » [٤٠] .

المـــراجع

1. Montesquieu, *Lettres Persanes.*
2. Samuel Clarke, *Discourse on Natural Religion.*
3. *Ibid.*
4. Bishop Butler, *Sermons,* Preface to Sermon I, II.
5. Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals,* sec. 2, Pt. II ; sec. 5, Pt. II.
6. Diderot, *Suppjément au voyage de Bougainville,* sec. 3.
7. Rousseau, *Emile,* Book I.
8. Quoted in L. Ducros, *Les Encyclopédistes,* 368.
9. Burke, quoted in F.S. Marvin, *Western Races and the World,* 134.
10. Condorcet, *Progrès de l'Esprit Humain,* 10e. Epoque.
11. Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience,* ch. VI.
12. *Ibid.,* ch. XLV.
13. Milton, *Areopagitica.*
14. *Ibid.*
15. Bayle, *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ, Oeuvres,* II, 367.
16. *Ibid.,* 422.
17. Bayle, *Critique Générale, Oeuvres,* II, 76, 77 ; *Commentaire philosophique,* II, 422 ; *Supplément au commentaire philosophique,* II, 504 ; *Nouvelles lettres critiques,* II, 227.
18. *Supplément au commentaire philosophique,* II, 540.
19. Locke, *Letter on Toleration.*
20. *Ibid.*

21. *Ibid.*
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. Mirabeau, quoted in J.B. *Bury, History of Freedom of Thought,* 111
25. Thomas Paine, *Rights of Man.*
26. G.E. Lessing, quoted in T. Ziegler, *Die Geistigen Stromungen des* 19. *J. in Deutschland.*
27. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique,* art. «Philosophe».
28. Voltaire, *Lettre à Maupertuis,* 21 July, 1740.
29. Voltaire, *Dict. Phil.,* art. «Patrie».
30. *Ibid.*
31. Voltaire, *Candide,* ch. III.
32. Goethe, *Conversations with Eckermann,* March, 1832.
33. *Ibid.,* March 14, 1830.
34. J.G. Fichte, *Die Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters.*
35. Abbé de Saint-Pierre, *Articles of the Fundamental Treaty for Preserving the Peace of Europe* (1713).
36. Condorcet, *Progrès de l'Esprit Humain,* Epoque I.
37. *Ibid.,* Epoque X.
38. *Ibid.*
39. G.B. Buhle, quoted in F. Paulsen, *System of Ethics,* 147.
40. Hettner, *Litteratur des* 18. *Jahrhunderts,* III, 2, 170.

كتب عامة

J.B. Bury, *History of the Freedom of Thought;* J.M. Robertson, *Short History of Free Thought;* W.E.H. Lecky, *Rationalism in Europe;* L. Ducros, *Les Encyclopédistes.*

علم الأخلاق

L. Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century;* histories of ethics by F. Paulsen, W. Wundt, J. Martineau, F. Jodl. Selections in L.A. Selby-Bigge, *British Moralists.* Thomas Hobbes; John Locke; R. Cudworth, *Intellectual System of the Universe;* S. Clarke, *Discourse on the Obligations of Natural Religion ; Lord* Shaftesbury, *Characteristics,*

ed. J.M. Robertson; F. Hutcheson, *Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue;* Hume, *Treatise*, Bk. III, *Enquiry concerning the Principles of Morals;* Joseph Butler, *Sermons upon Human Nature;* Adam Smith, *Theory of the Moral Sentiments.* William Paley, *Principles of Morals and Political Philosophy;* Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation.* Helvetius, *De l'Esprit;* Diderot, *Supplement to Voyage of Bougainville;* Holbach, *System of Nature;* Rousseau, *Emile;* Volney, *La Loi Naturelle. For* humanitarianism, Raynal, *Histoire des Deux Indes ;* C. Beccaria, Crimes and Punishment.

التسامح

E.W. Nelson and others, *Persecution and Liberty;* W.E. Garrison, *Intolerance;* D.S. Muzzey, in *Essays in Intellectual Hist. dedicated to J.H. Robinson;* H.W. Van Loon, *Tolerance;* A.A. Seaton, *Theory of Toleration under the Later Stuarts;* T.V. Smith, *Creative Sceptics ;* H.M. Kallen, ed., *Freedom in the Modern World.* Milton, *Areopagitica,* Hales ed., Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience ;* Jeremy Taylor, *Liberty of Prophesying.* The classic defenses : John Locke, *Letters concerning Toleration;* P. Bayle, *Philosophical Commentary on the Text, «Compel them to enter in»,* in *Oeuvres,* II. Thomas Paine, *Age of Reason, Rights of Man.* Lessing, *Nathan the Wise.*

الاتجاهات في السلام والكونية

Voltaire, *Candide,* etc., *Phil. Dict.,* art. «Patrie». Abbé Saint-Pierre, Project for Perpetual Peace (app. to Duggan, *League of Nations) ;* Immanuel Kant, *On Perpetual Peace.* Goethe, esp. in *Conversations with Eckermann.*

التقدم

J.B. Bury, *The Idea of Progress;* W.D. Wallis, *Culture and Progress;* F.J. Teggart, ed., *The Idea of Progress, a Collection of Readings;* R. Flint, *History of the Philosophy of History;* J. Delvaille, *Histoire de l'Idée de Progrès jusqu'à la fin du* 18e *siècle. Swift, Battle of the Books;* Condorcet, *History of the Progress of the Human Spirit;* Herder, *Ideas for the History of Humanity.*

فهرس

الكتاب الأول

النظرة العقلية لمسيحية القرون الوسطى

الكتاب الثاني

عالم النهضة الجديـــد

الكتاب الثالث

نظام الطبيعة — تطور الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب